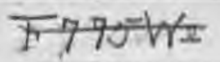


WENZEL
DIE WELTANSCHAUUNG
SPINOZAS
I. BAND




SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·
CHRISTO ET ECCLESIAE



DIE
WELTANSCHAUUNG SPINOZAS

VON

ALFRED WENZEL

ERSTER BAND

SPINOZAS LEHRE VON GOTT, VON DER MENSCHLICHEN ERKENNTNIS UND VON DEM WESEN DER DINGE

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1907

Vorwort.

Der erste Antrieb zu der vorliegenden Arbeit war gegeben, als ich in einer Zeit schwerer Krankheit wieder einmal zu den Schriften Spinozas griff, mit denen ich mich seit meinen Jünglingsjahren eingehender nicht mehr beschäftigt hatte. Der alte Zauber wirkte von neuem, und bald machte ich die Erfahrung, daß in den nachgelassenen Werken dieses großen Menschen und Denkers auch heute noch für die Seele des gereifteren Mannes ein unerschöpflicher Born der Beseligung und des Trostes liegt. So kam es, daß ich diese Studien, als ich mich einer besseren Gesundheit erfreuen konnte, nicht wieder aufgab, mit der älteren und neueren Literatur über Spinoza jedoch erst einigermaßen bekannter wurde, nachdem sich meine Ansichten über den großen Denker längst im stillen geklärt und befestigt hatten. Zu meinem Erstaunen bemerkte ich, daß ich mit meiner Auffassung des spinozischen Systems so ziemlich allein dastand, und daß trotz der mustergiltigen Darstellung, die Spinozas Lehren im einzelnen gefunden hatten, die Ansichten der neueren Spinoza-Forscher oft gerade in den wichtigsten Fragen immer noch weit auseinandergingen. Nur mit der Dissertation von Friedrichs, »Der Substanzbegriff Spinozas, neu und gegen die herrschenden Ansichten zu Gunsten des Philosophen erläutert« (Greifswald 1896), konnte ich mich nahezu in allen Punkten einverstanden erklären. Um so mehr mußte es mich befremden, daß diese Schrift, die aus einer Flut ad hoc verfaßter und sehr verschieden zu bewertender

Promotionsarbeiten wie ein Glanzpunkt hervorragt, offenbar eine nur geringe Beachtung gefunden hat. Auch sind zu meinem großen Bedauern die vom Verfasser selbst in der Dissertation angekündigten weiteren Spinoza-Studien, wie er mir brieflich mitteilte, niemals beendet und veröffentlicht worden. Wäre das letztere der Fall gewesen, so würde der Plan der vorliegenden Schrift wohl kaum zur Ausführung gekommen sein. Denn nur der Umstand, daß die von Friedrichs speziell im Hinblick auf die Substanz- und Attributenlehre gegebenen neuen Aufschlüsse für die Darstellung der übrigen Teile des spinozischen Systems noch nicht verwertet worden waren, konnte mich in der Hoffnung bestärken, daß die Arbeit, zu der ich mich entschloß, vielleicht keine ganz überflüssige sein würde.

Anderseits habe ich mich im Hinblick auf die Vorarbeit Friedrichs' nicht entschließen können, meine Behandlung der spinozischen Philosophie mit einer zusammenfassenden Darstellung der Substanz- und Attributenlehre zu eröffnen, so sehr das auch unter andern Umständen gewiß geboten gewesen wäre. Vielmehr habe ich es für ratsamer gehalten, die wichtigsten Punkte dieser bedeutungsvollen Lehre im engsten Zusammenhange mit der Darstellung der Erkenntnis- und Wesenslehre zu behandeln, so daß sich die Erörterung der Gottesidee sozusagen wie ein Generalbaß durch die ganze vorliegende Abhandlung hindurchzieht. Gerade daraus, daß auf diese Weise die Möglichkeit gegeben war, die andern Lehren Spinozas mit seiner Substanzlehre beständig zu konfrontieren und in ihr sich gleichsam widerspiegeln zu lassen, versprach ich mir für die Aufklärung so mancher schwierigen und dunklen Punkte des Systems mannigfache Vorteile. Auch hoffe ich bestimmt, daß die tiefere Einsicht in die systematische Entwickelung der Begriffe durch diese Anordnung nicht verdunkelt worden ist. Wer trotzdem eine zusammenfassende

Darstellung der spinozischen Substanz- und Attributenlehre schmerzlich vermissen sollte, den kann ich nur auf Friedrichs verweisen, von dessen Dissertation ich ohnehin, in der Annahme, daß sie nicht allen meinen Lesern leicht zugänglich sein wird, längere Abschnitte dieser Arbeit einverleibt habe.

Ferner bin ich der Meinung, daß gerade in Absicht eines tieferen Verständnisses der spinozischen Lehren der Versuch sie fortzubilden, soweit er mit den Prinzipien des Systems im Einklange bleibt, nicht ganz aufgegeben werden durfte. Ob ich den Kreis der Folgerungen, die aus den authentischen Grundanschauungen Spinozas gezogen werden können, zu Gunsten jener Absicht erweitert oder zu ihren Ungunsten durchbrochen habe, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls wollte ich Klarheit haben, Klarheit um jeden Preis! In diesem Bestreben bin ich mit quellenmäßigen Belegen, wie ich glaube, eher zu verschwenderisch als zu sparsam gewesen; auch habe ich, um dem Leser die Mühe des Nachschlagens nach Möglichkeit zu ersparen, selbst Wiederholungen nicht gar zu ängstlich vermieden.

Meine Überzeugung ist, daß wir auf dem Wege einer mit dem Bewußtsein des Besserwissens sich spreizenden, ewig nörgelnden und daher stets nur zersetzend wirkenden Kritik dem Verständnis der spinozischen Philosophie nicht näher kommen. Mag dieser Weg von vielen auch für den einzig wahren und einzig wissenschaftlichen gehalten werden, so bekenne ich mich doch freudig zu dem Grundsatze Goethes, daß man nichts kennen lernt, was man nicht liebt, und daß, je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und vollständiger die Liebe sein muß.

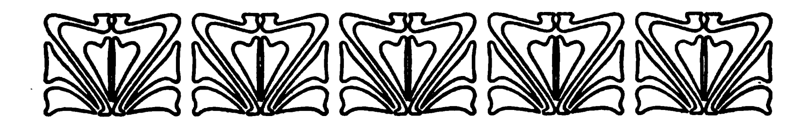
Danzig-Langfuhr, den 1. April 1907.

Alfred Wenzel.

Berichtigungen.

S. 9	Z. 1 v. u.	statt	Kusaners	lies	Nolaners.
» 39	» 5 » »	»	Kusaners	»	Nolaners.
» 45	» 7 » »	»	anders	»	anderes.
» 79	» 3 » »	»	cris	»	cri.
» 117	» 10 » o.	»	Allgemeinsvorstellung	»	Allgemeinvorstellung.
» 135	» 11 » u.	»	Formen, in der . .	»	Formen, in denen.
» 144	» 12 » »	»	commuia	»	communia.
» 147	Anmerk. Z. 2	»	essentia	»	essentiam.
» 291	Z. 8 v. o.	»	Reihe	»	Ruhe.
» 299	» 2 » u.	»	der Ordo	»	des Ordo.

Inhaltsübersicht.



I. Einleitung.

Spinozas geschichtliche Stellung und Bedeutung für die Gegenwart.

»Weil ich doch vor allen Dingen die Erkenntnisart dieser Menschen verbessern muß, las ich neulich wieder den Spinoza de emendat. int. . ., und als ich die teuren Worte des einfältigen Weisen las: Postquam intellexi omnia quae . . ., da suchte ich mir nach einer Erkenntnis, wodurch ich perpetua et aeterna fruerer laetitia; da füllte es mir wieder das ganze Herz an. — Ich will meinen Weg gehen, wie dieser Gerechte; richte ich etwas für die andern aus, so ist es gut, wo nicht, so mag man mich übrigens still begraben, bin ich doch in mir selbst glücklich gewesen«.

Solger.

(Brief an Krause. Vgl. Grunwald, Spinoza in Deutschland. Berlin 1897. S. 164 f.)

Unveräußerlich ist mit der menschlichen Natur der Trieb verbunden, alles Denken, Fühlen und Wollen einem einheitlichen letzten und höchsten Zweck unterzuordnen, und so sehr auch oftmals das einzelne Tun und Lassen der Menschen hiermit in Widerspruch zu stehen scheint, so ist doch das Streben nach einem solchen Zweck ein notwendiges Mittel der Selbsterhaltung, das heißt ein Naturgesetz, dem sich jeder bewußt oder unbewußt unterordnen muß. Nicht ohne Grund mag man daher sagen: viele Menschen wissen selber nicht, was sie wollen. Der tiefere Sinn des Lebens ist ihnen verborgen. Alle wollen im tiefsten Herzen glücklich sein, alle ihre Persönlichkeit ausleben, alle einem mit rauher Hand in ihr Leben eingreifenden Schicksal gegenüber ihre Freiheit behaupten und ihr Selbst bewahren — statt aber, um diesen

Zweck zu erreichen, sich mit dem Ganzen der Welt in Einklang zu setzen, oder, wie Goethe sagt, sich im Ganzen zu resignieren, kaprizieren sie sich auf irgendeinen Sonderzweck, an dem sie mit ganzer Seele hängen, und lassen so, wenn sich ihre Kräfte auch um einen bestimmten Mittelpunkt zusammenschließen, immer noch gleichsam eine Bresche übrig, durch die ein feindliches Schicksal in ihr inneres Leben zerstörend eingreifen kann. Solange solch ein Sonderzweck nur der Befriedigung eines rein sinnlichen Bedürfnisses dient, unterscheiden sich die Menschen kaum wesentlich von den Tieren. Erst wenn dieser Zweck einen allgemeinen, das heißt idealen und umfassenden Inhalt gewinnt, steigen wir zur Stufe eines höheren geistigen Lebens empor, wo die Vernunft das Szepter führt und sich die Bedürfnisse des Gemüts mit den Forderungen des Denkens in Einklang setzen.

Die Vernunft ist die idealbildende, schöpferische Macht im Menschen. In ihr und durch sie kommt der Einheitstrieb des menschlichen Geistes zur höchsten Entfaltung. Alle Vernunfttätigkeit besteht darin, daß wir die empirisch gegebene Welt nach einem nicht empirisch gegebenen Ideale freischöpferisch umgestalten. In diesem Ideale verbindet sich die Forderung des logischen Denkens, alle Einzelerfahrungen der Welt und des Lebens in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu ordnen und somit die Welt als Einheit zu begreifen, mit der Forderung des Herzens, sich in der Erkenntnis dieser Einheit glücklich zu fühlen und die Vollendung unserer Bestimmung zu sehen. Wir wollen nicht bloß unter Entäußerung von aller unzulänglichen Subjektivität die Welt so denken, wie sie wirklich ist, sondern wir wollen auch, und zwar ohne dem Intellekt das geringste Opfer zuzumuten, daß die Welt in ihrem innersten Wesen so ist, wie wir es im tiefsten Herzensgrunde wünschen, und dieses Wesen der Welt soll mit unseren sittlichen Idealen in innigstem Einklange stehen.

Liegt hierin ein Widerspruch? Ich glaube nicht. Die Voraussetzung freilich ist, daß wir zwischen berechtigten und unberechtigten Herzenswünschen, berechtigten und unberechtigten Sittlichkeitsforderungen eine scharfe Grenze ziehen. Diese Grenzbestimmung ist selber ein Vernunftpostulat. Aber eben weil sie dieses ist, bedürfen wir zugleich eines höchsten und letzten Maßstabes, an dem wir die Berechtigung aller unserer subjektiven Wünsche und Forderungen, zu denen in diesem Fall auch unser praktisches sittliches Verhalten gehört, prüfen können. Worin liegt dieser Maßstab? Er liegt — so hat der große Denker, mit dem wir uns hier beschäftigen wollen, geantwortet — in dem Bewußtsein unserer Vereinigung mit Gott. Denn Gott ist die Erfüllung aller unserer Herzenswünsche und Sittlichkeitsforderungen und zugleich der Urgrund der Welt, das Prinzip ihrer inneren Gesetzmäßigkeit und Freiheit und der letzte Grund und Zweck alles Werdens und Vergehens.

Ohne solche Beziehung zur Wirklichkeit bliebe Gott ein Idol und dem Erkennen der Welt fehlte, selbst wenn es theoretischen Bedürfnissen Genüge leistete, der richtige Abschluß. Prüfen wir, ob wir jener Forderung auch heute noch für die Gewinnung eines geistigen Lebensinhaltes und die Zwecke praktischer Lebensführung etwas abgewinnen können.

Was heißt das: Vereinigung mit Gott? Manchen mag das Wort als Phrase, andern gar als Wahnwitz erscheinen. Und so muß es wohl sein, da so wenige heute imstande sind, sich bei dem Namen Gottes etwas Positives zu denken. Unfähig den Hauch göttlichen Lebens innerhalb der Welt, im Gesamtwillen der Menschheit und in sich selbst wiederzuerkennen, haben die meisten Gott zu einem Popanz herabgewürdigt; sie haben ihn außerhalb der Welt und die Welt als ein Fremdes ihm gegenübergestellt, weil sie ihn so für ihre kleinlichen Interessen, ihre armseligen Hoffnungen und egoistischen Wünsche am besten gebrauchen konnten. Aus Gott haben sie ihr

eigenes Ebenbild und damit zugleich sich selbst zu Sklaven ihrer selbstgeschaffenen Idole gemacht. Die Freiheit haben sie mit der Willkühr und die Notwendigkeit mit dem Zwange verwechselt. Daran liegt es: Weil ihnen Freiheit und Notwendigkeit Gegensätze und durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt zu sein schienen, konnten sie auch nicht in sich, im menschlichen Gemeinschaftsleben und in der Außenwelt ein Reich freier Notwendigkeit entdecken, konnten nicht sehen, daß dieses Reich ein Reich der Vernunfttätigkeit und das Reich Gottes selbst ist, wo Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit in dem Bewußtsein, die Ausstrahlungen eines einzigen und ewigen Lichtes zu sein, sich zum seligen Bunde die Hände reichen. In Gott, so hat schon Giordano Bruno gelehrt, sind Freiheit und Notwendigkeit eins. Alles was ist, ist in Gott, entsteht und lebt und vergeht nur durch ihn. Ja, auch wir leben in Gott, wir, die wir unseren Nächsten schelten, unseren Bruder hassen, in eitler Sinnenlust die traurige Langeweile vertreiben, in Jammer und Trübsal uns durchs Leben schleppen, am Leben verzweifeln. Auch wir sind und leben in Gott. Aber wir wissen es nicht. Wenn wir es wüßten! Wie anders würde es dann mit unserem Innern bestellt sein, wie anders würden dann alle unsere Gesinnungen und Taten sein! Auch wir sind und leben in Gott. Daß wir es nicht wissen, muß also wohl auch zum ewigen Ratschluß Gottes gehören; auch dieses Nichtwissen muß eine Notwendigkeit sein, die der Erhaltung unserer selbst, der menschlichen Gemeinschaft und des Weltganzen dient — mehr können wir darüber nicht sagen. Dennoch — eine Ahnung, daß wir zu Gott gehören, ist in uns allen. Jede wahre Liebe in unserem Herzen zur Wahrheit, zur Schönheit und Sittlichkeit, jede Betätigung dieser Liebe in der Außenwelt, jede Regung reinerer Freude oder edleren Schmerzes, jedes kühne Sichemporraffen zu objektivwertvoller Arbeit und kraftvoller Selbstentschlossenheit, kurz

jede Erhebung zu höherer selbstbewußter Geistestätigkeit vereinigt uns bewußter und inniger mit Gott und läßt uns in dem Gefühl höherer Macht und Freiheit die Segnungen dieser Vereinigung nach innen und außen unmittelbar genießen.

Solange wir den Teil mit dem Ganzen verwechseln, in der Imagination leben und unfähig sind, uns über die Welt der sinnlichen Erfahrung zu erheben, muß die Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit nicht bloß unvermeidlich, sondern unerträglich erscheinen. Je tiefer wir aber in das bleibende Wesen der Wirklichkeit, ihre Gesetzmäßigkeit und ihre inneren Zusammenhänge eindringen, je mehr also die Welt unsere geistige Tat und wir selbst zu intellektuellen Schöpfern dieser Welt werden, um so mehr muß auch jene Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit verschwinden. Daher ist das tiefste Wesen alles Erkenntnisstrebens und aller Vernunfttätigkeit Religion. Religion ist unmittelbare Herzensgemeinschaft mit Gott, die sich auf das Bewußtsein der Einheit von Ideal und Wirklichkeit gründet. Gott zu schauen und sich mit Gott eins zu fühlen, ist von jeher der tiefste Sinn alles geistigen Lebens und Strebens, alles Denkens und Forschens gewesen. Bewußt oder unbewußt tendiert alles menschliche Denken, Fühlen und Wollen dahin, in der Erreichung dieses höchsten und letzten Zweckes sich zu einer Einheit zusammenzuschließen, und indem dies geschieht, betätigt sich ein latenter Grundtrieb der Menschennatur, ja aller lebenden Natur überhaupt, das was nicht unser Selbst ist, unserm Selbst einzuschmelzen, sich einem Höheren und Allgemeineren freiwillig hinzugeben, um das Besondere, das wir in uns tragen, voll und ganz zu entfalten.

An und für sich betrachtet, kann freilich alles Wissen und Erkennen, da es außerstande ist, auf die Mithilfe abstrakter Begriffe zu verzichten, nur mittelbar der Erreichung dieses höchsten Zweckes dienen. Daher scheint sich der Mensch in der Reflexion und durch sie zunächst aller Persönlichkeit zu

entäußern. Wie aber die treibenden Motive der Reflexion und Erkenntnis ganz und gar der inneren unmittelbaren Erfahrung angehören, so münden auch die Zwecke aller geistigen Betätigungen wieder in die Sphäre ein, aus der sie entsprungen sind. Aus der Persönlichkeit des denkenden Menschen heraus entspringt aller Wissensdurst und Trieb nach Erkenntnis, und in der Persönlichkeit des denkenden Geistes liegen alle Zwecke geistigen Strebens dauernd beschlossen. Ja noch mehr! Jedem Impuls eines höheren Erkenntnisstrebens liegt ein wirkliches Leiden, ein schmerzlich empfundener Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, Fühlen und Denken, zwischen dem Glücksbedürfnis des einzelnen und seinem Schicksal zugrunde. Da tritt die Reflexion oder die denkende Betrachtung wie ein Friedensengel dazwischen. Das Chaos, das sie vorfindet, sucht sie zu ordnen, das Unausgeglichene zu glätten, das Trübe zu klären und alles in jene dem Kampf der Interessen und Leidenschaften entrückte Sphäre des Allgemeinen zu erheben, wo die oft unversöhnlichen Gegensätze des realen Lebens in milderem Lichte erscheinen, das einzelne als Typus oder als Spezialfall und Element eines Ganzen begriffen wird und der Stachel des Schmerzes nicht mehr verwundet.

Nur durch Leiden und Trübsal führt der Weg zu Gott und zur Seligkeit, und die Reflexion oder das Erkennen ist die erste notwendige Etappe dazu. Aus der Selbstentzweiung führt der Weg zu Gott durch Selbstentäußerung.

Um sich aber mit Gott wahrhaft zu vereinigen, dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben. Gott darf nicht zu einer leeren Allgemeinheit, einer rein abstrakten Möglichkeit verschwimmen. Sollen wir zu Gott in lebendige Beziehung und in ein persönliches Verhältnis treten, so muß er eine wirkliche Herzensmacht, ein Gegenstand unmittelbarer Anschauung und Erfahrung — er muß zum wirklichen Welterlöser, zum wirklichen Weltheiland werden! Wie sollte das geschehen, wenn

Gott nur außerhalb der Welt zu suchen wäre, wenn die reale Einheit, die zwischen Gott und Welt unbedingt vorausgesetzt werden muß, sich als ein leerer Schein erwiese und somit auch eine Versöhnung des Weltgedankens mit dem Gottesgedanken in Wahrheit unmöglich bliebe?

Aus dem Gefühl heraus, daß Gott niemals bloß ein rein theoretischer Erkenntniszweck, sondern eine unbedingte praktische Notwendigkeit ist, ist das Streben aller dogmatischen Religionen entstanden, sich Gott in konkreter Anschaulichkeit vor Augen zu führen, ihn als menschliche oder übermenschliche Persönlichkeit vorzustellen. Indem eine einzelne historische Persönlichkeit als die Verkörperung des höchsten Ideals sittlichen Strebens und ein Symbol göttlicher Heilswirkung hingestellt wurde, war, wie die Erfahrung lehrt, einem exoterischen religiösen Bedürfnis zunächst Genüge geleistet. Aber damit konnte es unmöglich sein Bewenden haben. Mit dem Wandel der sittlichen Anschauungen, der Erweiterung der Naturerkenntnis und der klaren Einsicht in die Bedingtheit alles geschichtlichen Lebens mußte sich das Verlangen geltend machen, das sittlich-religiöse Ideal aus seiner Verquickung mit einer einzigen geschichtlichen Persönlichkeit zu lösen. Schon in der Scholastik drängt das Bestreben, den Erlösergedanken mit dem Weltgedanken in Einklang zu bringen, dahin, jenes Band zu zerreißen; vollendet aber wurde die Trennung in der Renaissancezeit, wo die neu auftauchenden und sich siegreich Bahn brechenden Ideen der unvergleichlichen Eigenart der Persönlichkeit, des geistigen Zusammenhanges der Menschheit und der Unendlichkeit der Welt jeden religiösen Anthropomorphismus verboten. So verband sich mit neuen ethischen Forderungen des religiösen Lebens eine naturalistische Gottesanschauung, die einen Rückfall in die mythologischen Wahnvorstellungen des Heidentums nicht mehr zu fürchten hatte, weil einerseits der ethische Charakter der Religion, anderseits

der Weitblick der gewonnenen Naturerkenntnis und später dann auch der geschichtlichen Einsicht sie vor einem derartigen Schicksal bewahrte.

Und heute? Heute ist es vollends unmöglich, die Gottesidee und den Weltgedanken auseinanderzureißen. Wenn man diese Koinzidenz von Gott und Welt — über die Form kann man ja sehr verschiedener Meinung sein — Pantheismus nennt, so bleibt meines Erachtens nur die Alternative übrig, entweder auf den Gottesgedanken zu verzichten oder — Pantheismus. Die Synthese von Gott, Natur und sittlichem Ideal ist seit der Renaissancezeit eine unabweisbare Forderung geworden. Jede Trennung von Gott und sittlichem Ideal muß notwendig zum Atheismus und Pessimismus führen, jede Trennung von Gott und Natur zur Verflüchtigung des Gottesbegriffes in eine Transzendenz, die seine praktische Bedeutung völlig illusorisch macht. Aber auch eine Gleichsetzung von Gott und Welt kann sich nicht in der Weise vollziehen, daß irgend ein Teil der Welt oder die Welt selbst so, wie sie unseren Sinnen unmittelbar gegeben ist, ohne weiteres mit der absoluten Gottesidee identifiziert wird, da solche halb fetischistischen, halb kosmotheistischen Vorstellungen schließlich wieder zum Mythus werden nnd für uns mit Atheismus völlig gleichbedeutend sein würden. Sollen Religion und Erkenntnis nicht in Widerspruch miteinander geraten, soll zugleich aber auch ethischen Forderungen gebührend Rechnung getragen werden, so muß dem Gottesbegriff notwendig ein Weltbegriff supponiert werden, der von allen Widersprüchen befreit ist und voll und ganz der Aufgabe Genüge leistet, »die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einer widerspruchslosen, die Forderungen des Verstandes und Gemütes befriedigenden Weltanschauung zusammenzufassen«. Diese Aufgabe ist die nämliche, die einer der größten Denker der Gegenwart, W. Wundt, als letztes Ziel aller philosophischen Forschung hingestellt hat. Mag man

gegenwärtig von der Erreichung dieses Zieles noch so weit entfernt sein und in der Zukunft entfernt bleiben — der Wissenschaft ist mit der Aufstellung dieses Ideals der Weg vorgezeichnet, den sie einzuschlagen hat, und die Religion kann nichts anderes als sozusagen die Antizipation dieses letzten und höchsten Zieles in emotionaler Form sein. Daher wird keine religiöse Weltanschauung für uns dauernde praktische Bedeutung haben, die sich bewußt oder unbewußt mit den Ergebnissen der exakt-naturwissenschaftlichen Forschung in Widerspruch setzt.

Religion ist freilich etwas anderes als exakt-wissenschaftliche Erkenntnis. Aber wie Fühlen und Denken im Menschen zusammen eine einzige Bewußtseinstatsache, eine unzertrennbare seelische Einheit sind, so können auch Religion und Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit nur als einander ergänzende Betätigungsformen eines einheitlichen geistigen Lebens der Menschheit gedacht werden, und je mehr wir uns der individuellen Aufgaben, die sie zu erfüllen haben, bewußt bleiben, um so mehr wird in ihrem Zusammenwirken zu einem gemeinsamen Zwecke das Ganze der Menschennatur und die Vollkraft der Persönlichkeit zu harmonischer Entfaltung gelangen.

Die ersten seit den Tagen der Scholastik unternommenen Versuche, auf dem Boden einer neu aufblühenden Erfahrungswissenschaft den Gottes- und Weltgedanken diesen hier ausgesprochenen Grundsätzen gemäß zu einer Einheit, einer höheren widerspruchslosen streng logischen Synthese zu verbinden, knüpfen sich an die beiden großen Namen: Giordano Bruno und Benedictus Spinoza. Nur von letzterem soll hier die Rede sein. Denn nicht bloß so manche persönliche Note, sondern vor allem die größere Geschlossenheit und unvergleichliche Kraft des systematischen Aufbaues der Gedanken stellt ihn trotz mannigfacher Ideenanklänge im einzelnen von der Weltanschauung des Kusaners durchaus unab-

hängig. Auch wird die Frage, ob von einer direkten geistigen Befruchtung Spinozas durch den großen Dichterphilosophen der Renaissance überhaupt die Rede sein kann, immer noch mit einem »non liquet« beantwortet werden müssen. Wenn in der juristischen Praxis Indizienbeweise mit Mißtrauen angesehen werden, so müssen wir ihren Wert für die Wissenschaft noch weit geringer veranschlagen. Wie dem aber auch sein mag: unter den führenden Philosophen der von Descartes inaugurierten großen Epoche des philosophischen Denkens war Spinoza der erste große Systematiker. Damit ist ihm in der Geschichte sein Platz angewiesen, und hier wird er trotz allem und allen, trotz böswilliger Tendenzen und kleinlicher privater Antipathien — mit diesen Dingen hat das stille Heiligtum der Wissenschaft nichts zu schaffen — sich für ewige Zeiten behaupten. Mag auch vieles, was er gelehrt und gedacht hat, heute zum Gemeinplatz geworden, vieles überlebt erscheinen oder als Irrtum nachgewiesen sein — seine Gottesanschauung bleibt eine der größten Gedankenschöpfungen, von denen uns die Geschichte der Philosophien aller Zeiten und Völker Kunde gibt.

Mehr als zwei Jahrhunderte ist Spinoza tot. Aber noch immer nicht ist die Gedankensaat, die er ausstreute, zu voller Entfaltung gelangt, noch immer nicht kann man sagen, daß selbst in Gelehrtenkreisen das Verständnis seiner Schriften wirklich heimisch geworden ist — ein deutliches Zeichen, wie weit er seiner Zeit vorausgeeilt ist; ja kaum ist der Versuch gemacht worden, das, was er dachte und lehrte, weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Nur zu sehr hat die rauhe Schale der scholastischen Methode, in die Spinoza den überschwänglichen Reichtum seiner Gedanken hineingepreßt hat, die unbefangene Wertschätzung seiner Lebensarbeit gehindert. Es ist das Schicksal alles Großen auf der Erde, verkannt und mißverstanden zu werden. »Überall, wo ein großer Geist seine

Gedanken ausspricht, ist Golgatha.« Aber nicht viele Großen im Reiche des Geistes hat es gegeben, an denen die Nachwelt so schweres Unrecht zu sühnen hat, wie an Spinoza!

Ein Jahrhundert lang sprachen die Menschen von Spinoza wie »von einem toten Hunde«. Da kamen Lessing und Jakobi, da kamen Herder und Goethe. Durch sie ist Spinoza von dem Fluch, der auf ihm lastete, erlöst worden. Und jetzt zeigte sich, daß er dazu berufen war, selbst ein Erlöser der Menschheit zu werden, denn sie alle haben in ihm ihren Lehrer erkannt, und so manchen Prometheusfunken, den er für die Menschheit vom Himmel geholt, haben sie tiefer in die Herzen des Volkes gesenkt. Aber dennoch wäre es ein Irrtum, zu glauben, daß wir von Spinoza heute nichts mehr lernen könnten, und daß die Rolle, die er zu spielen berufen war, mit jener Rezeption seiner Gedanken erschöpft sei. Stets macht die Menschheit, sobald ihr die Bedeutung eines führenden Geistes zum klaren Bewußtsein gekommen ist, in der Kunst sich zu freuen und glückselig zu sein einen bedeutsamen Fortschritt. Geistesklarheit, Geistesfreiheit ist Freude. Denn immer wieder ist es ja ein Emporsteigen zu einer Stufe größerer Klarheit und Befreiung von der Tyrannei finsterer, herzbedrückender Gewalten und Phantome, was wir dem Wirken großer Männer zu verdanken haben. Hier aber gilt es ganz besonders: ein Lehrer der Freude ist Spinoza für viele von jeher gewesen, ein Lehrer und Meister der Freude, wie wenige. Und keineswegs ist es, um nur dieses zu erwähnen, ein Zufall, sondern ein mit seiner Persönlichkeit und dem ganzen Geiste seiner Lehre tief innerlich zusammenhängender Umstand, wenn die »Ethik«, das Lebenswerk des Philosophen, in den wunderbar großen Gedanken ausklingt: »Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus«. »Die

Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, können wir die Lüste einschränken« (Eth. V. Prop. 42). Die Glückseligkeit aber besteht, so lehrt Spinoza, in der Liebe zu Gott. Wer wollte leugnen, daß diese Gedanken auch heute noch Tausenden aus der Seele gesprochen sind? Und so einfach und schlicht sie auch klingen mögen, so läßt sich doch aus ihnen der Text eines ganzen Evangeliums entwickeln, des Evangeliums der Freude, nach welcher wir alle die Sehnsucht so tief in unserm Herzen tragen!

Gewiß, auch Spinoza war ein Kind seiner Zeit. Auch in ihm war, wie in jedem großen Geiste, Unvergängliches mit den Irrtümern seines Denkens und den Schranken seiner Persönlichkeit aufs engste verwachsen. Sollte darin ein Hinderungsgrund liegen, daß er uns auch jetzt noch in so manchen Dingen ein guter Freund und Berater bleibt? Verknüpfen uns nicht tausend unsichtbare Fäden mit den Geistern vergangener Zeiten? Sehen wir nicht so viele von ihnen zu neuem Leben auferstehen und müssen wir nicht die seltenen Goldkörner der Wahrheit da auflesen, wo wir sie finden? Haben wir die Kraft, ohne die Hilfe anderer selig zu werden, gut, so mögen wir es beweisen. Doch auf geistigem Gebiete gibt es keine Bereicherung, die des Einsatzes eigener schöpferischer Tatkraft entbehren könnte. Auch werden wir uns an Spinoza am besten bereichern, wenn wir ihn zugleich als Kind seiner Zeit erkennen und sein geistiges Schaffen und Wirken im Lichte geschichtlicher Entwickelung betrachten und verstehen lernen. Möglich sehr wohl, daß gerade er stets nur ein Apostel weniger Auserwählter bleiben wird — ein Philosoph geistiger Aristokraten. Keine geistige Renaissance jedoch ist ohne die Vermittelung solcher Einzelgeister möglich. Tausend kleine Bäche strömen vom Gebirge her schließlich

ins Weltmeer zusammen. Hier aber bedarf es einer derartigen Vermittelung um so mehr, als es unbedingt nötig ist, zunächst das Gerümpel und Geröll einer scholastischen Nomenklatur und Methode zu beseitigen, um das Gedankengold, das darunter verschüttet liegt, ans Tageslicht zu ziehen und durch klarere Prägung in gangbare Münze umzuwandeln. Ist das gelungen, dann, wer weiß? — obschon ich es kaum wage, diesen Gedanken hier auszusprechen — ob nicht Spinozas Gottesanschauung einstmals, mag es auch noch so lange dauern, dazu berufen ist, ein Ferment unseres religiösen Lebens zu werden? Sind wir, sind vor allem die breiten Massen des Volkes nicht solch eines führenden Geistes dringend bedürftig? Unsäglich traurig ist es, zu sehen, wie das Volk heute gleich hilflosen Bettlern und Krüppeln vor Altären und Kirchen steht in der immer wieder von neuem getäuschten Erwartung, daß ein neuer großer Gedanke ihm Geist und Gemüt erleuchtet und der Priester kommt, der ihm die bange Sehnsucht nach einem Tröster und Heiland und dem Reiche Gottes auf Erden endlich vom Herzen nimmt! Schrecklich ist der Gedanke, daß die Religion eines Volkes ein verwesender Leichnam ist! Doch nein! Auch wenn ich es nicht sehe, so will ich es dennoch glauben, daß der Funke heiliger Gottesliebe im Herzen des Volkes noch nicht erloschen ist. Nur der geistige Odem fehlt, der ihn zur Flamme schürt, nur der Priester fehlt, der die alten brüchig und schartig gewordenen Schläuche mit neuem Wein füllt. Oder müssen zuvor auch diese endlich zum alten Gerümpel geworfen werden, weil alle Flickarbeit an ihnen nichts als verlorene Liebesmühe und Zeitvergeudung ist? Tatsache ist, daß sie bisher oft genug dazu gebraucht worden sind, jede freiere Geistesregung und weitherzigere Lebensauffassung zu unterbinden, unschuldige Freuden verächtlich zu machen, Schuld und Sünde als einen Verstoß gegen die Naturordnung zu brandmarken und jeden freieren von Gewissens-

bissen ungetrübten Blick in ein anderes Menschenauge zu verhindern.

Tausende sind nach Spinoza gekommen und Tausende werden noch kommen, die im einsamen Kämmerlein seine Schriften lesend, verwundert ausrufen: Das lehrte dieser Jude? Warum hat man uns nicht früher mit solchen Lehren bekannt gemacht? Bisher glaubten wir, Spinoza sei ein Gottesleugner, aber siehe, er lehrt dasselbe, was der Apostel Paulus auch lehrt: »In Gott leben, weben und sind wir« (Römer 11, 36). Auch jene bekannte Stelle in »Jesus Sirach« (43, 29) klingt pantheistisch an: »Wenn wir gleich viel sagen, so werden wirs doch nicht erschöpfen. Der Inbegriff aller Gedanken, das All ist er« [1]). Auch Spinoza hätte diese Worte sprechen können. »Alle wahre Glückseligkeit«, sagt er, »besteht in der Liebe zu Gott« (Eth. V. Dem. zu Prop. 42). Demut und Selbsterniedrigung, Gewissensangst und Menschenfurcht, Kleinmut und Niedergeschlagenheit, so lehrte man uns, seien ein großes Verdienst. Darum ließen wir alle frommpflichtschuldigst die Köpfe hängen und saßen auf unsern armen Sünderbänkchen gleich reuzerknirschten Jammergestalten; oftmals mußten wir, weil es verlangt wurde, vor selbstgeschaffenen Idolen uns im Staube winden, und unsere Menschenwürde ließen wir uns von aberwitzigen Zeloten aus dem Herzen reißen. Spinoza aber lehrt: In Demut und Selbsterniedrigung steckt eine falsche Art der Frömmigkeit und Religion (Eth. IV § 22). Reue jedoch, da sie nichts als Unlust ist, verbunden mit der Vorstellung seiner selbst als Ursache (Eth. III Prop. 51 Anmerk.) ist keine Tugend und entspringt n i c h t aus der Vernunft (Eth. IV Prop. 54). »Allerdings«, fügt er hinzu, »stiften Niedergeschlagenheit, Reue, Hoffnung und Furcht im allgemeinen mehr Nutzen als Schaden, weil die Menschen selten nach dem Gebot der Ver-

[1]) Vgl. auch Herder, Gott. Werke (Hempel) Bd. XVIII, S. 52.

nunft leben und weil, falls doch einmal gefehlt werden soll, es immer besser ist, nach dieser Richtung zu fehlen. Denn wenn die geistig schwachen Menschen gleich hochmütig wären, sich über nichts schämten und sich vor nichts fürchteten, wie sollten sie dann durch staatliche Bande vereinigt und zusammengehalten werden? Terret vulgus nisi metuat. Kein Wunder, daher, daß die Propheten, die nicht auf den Nutzen (alias das wahre Glück) weniger Menschen, sondern auf den allgemeinen Nutzen bedacht waren, Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht (reverentiam) so sehr empfohlen haben. Und in der Tat können Menschen, die diesen Affekten unterworfen sind, weit leichter als andere allmählich dahin gebracht werden, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben, das heißt frei und glückselig sind» (Eth. IV ebenda Anmerk.). Der freie Mensch aber folgt nur den Geboten der Vernunft; hierin allein liegt seine Glückseligkeit; die Glückseligkeit aber ist kein Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst (Eth. V Lehrs. 42 u. passim). Hiermit hat Spinoza ausgesprochen, was wir, wir Kinder des Volkes, längst tief innerlich als ein Bedürfnis empfanden und erst in diesen Gedanken fühlen auch wir uns als moderne Menschen. Unermüdlich hat man uns gepredigt: »Kinder, bleibt dumm, denn selig sind, die arm am Geiste sind«[1]). Unermüdlich aber hat Spinoza gelehrt: »Nützlich fürs Leben ist vor allem, den Verstand oder die Vernunft soviel als möglich zu vervollkommnen. Darin allein besteht des Menschen höchstes Glück oder die Glückseligkeit«, denn »die Glückseligkeit ist nichts anderes als die Zufriedenheit des Geistes, die aus der intuitiven Erkenntnis Gottes entspringt« (Eth. IV § 4). Die Begierde aber, die aus der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben (Eth. IV Prop. 61). —

[1]) Daß Christus diesen Satz anders verstanden hat, brauche ich kaum zu sagen.

Bisher haben wir geglaubt, daß Spinozas Sittenlehre sich auf das Prinzip des Egoismus gründe, und daß er ein Feind des Staates sei, weil er alle sozialen Tugenden gering schätze. Aber er sagt: »Nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch. Nichts Vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dermaßen übereinstimmen, daß gleichsam alle Geister und Körper Einen Geist und Einen Körper bilden, alle zumal, soviel als möglich ihr Sein zu erhalten suchen und alle zumal für sich suchen, was allen gemeinschaftlich nützlich ist. Hieraus folgt, daß Menschen, die sich von der Vernunft regieren lassen, das heißt Menschen, die nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich verlangen, was sie nicht auch für andere Menschen begehren und also, daß sie gerecht, treu und ehrenhaft sind« (Eth. IV Prop. 18 Anmerk.). Somit verkörpert sich auch nach spinozischer Ansicht im Staate das höchste Vernunftgesetz des Menschen, und je mehr dieses geschieht, um so mehr ist der Staat dem einzelnen an Macht und sittlicher Tatkraft überlegen (cf. Tract. polit. 2, 3 und 4, 4). Spinoza hat das schöne Wort geprägt: Der Zweck des Staates ist im Grunde die Freiheit (Tract. theol.-pol. Cap. XX).

Doch alles das sind zufällig aufgegriffene Gedanken, die am Ende auch andere ausgesprochen haben; die Hauptsache ist die innere Einstimmigkeit des spinozischen Systems, der Zusammenklang der einzelnen Akkorde zu jener wundervollen Gedankenharmonie, die eigentlich ein einziger Jubelruf ist, der mit dem Namen Gott anhebt und ausklingt. »Bei der Lektüre des Spinoza«, sagt H. Heine, »ergreift uns ein Gefühl wie beim Anblick der großen Natur in ihrer lebendigsten Ruhe. Ein Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Wipfel in wogender Bewegung sind, während die unerschütterlichen Baumstämme in der ewigen Erde wurzeln. Es ist ein gewisser

Hauch in den Schriften des Spinoza, der unerklärlich. Man wird angeweht wie von den Lüften der Zukunft. Der Geist der hebräischen Propheten ruhte vielleicht noch auf ihrem späten Enkel. Dabei ist ein Ernst in ihm, ein selbstbewußter Stolz, eine Gedankengrandezza, die ebenfalls ein Erbteil zu sein scheint; denn Spinoza gehörte zu jenen Märtyrerfamilien, die damals von den allerkatholischsten Königen aus Spanien vertrieben wurden. Dazu kommt noch die Geduld des Holländers, die sich ebenfalls, wie im Leben, so auch in den Schriften des Mannes niemals verleugnet hat.«

Mit Recht hat Ludwig Feuerbach von Spinoza gesagt: »Er war die personifizierte Selbständigkeit und Denkfreiheit.« Wir brauchen heute solche Männer, wenn sie uns auch nichts weiter lehren sollten, als daß es noch auf ganz andere Weise möglich ist, Welt und Leben anzuschauen als durch die Brille unserer Schulweisheit und aus der Maulwurfsperspektive einer eingewurzelten, aber längst wurzelkrank gewordenen Philister- und Altweibermoral. Das aber ist es, was wir von Spinoza lernen können, und wir können es gerade deswegen von ihm lernen, weil er aus einem uns fremden Milieu herausgewachsen ist, seine Lehre bis auf den heutigen Tag beständig zur Kritik herausforderte und die Opposition, die er seiner Zeit machte, ihre Bedeutung in vieler Hinsicht auch für unsere Zeit keineswegs eingebüßt hat. Aber auch aus seinen Irrtümern können wir lernen. Daran erkennt man ja den Genius, daß seine Irrtümer oftmals mehr wert sind als ganze Magazine von Binsenwahrheiten des großen Haufens. Nichts ist jedoch lächerlicher als durch bornierte Prinzipienreiterei, »Umwertung aller Werte« und radikalen Bruch mit der geschichtlichen Vergangenheit sich ein Recht auf den Namen eines selbständigen und freigeistigen Menschen erwerben zu wollen. — Schließlich kommt doch alles auf die Resonanz an, die die Dinge und Anschauungen in den Herzen der

Menschen gewinnen. Die tröstende Kraft, die vom Aberglauben ausgeht, ist bald verbraucht. Darum ist es unbedingt erforderlich, daß die wahre Religion in dieser Kraft dem Aberglauben unendlich überlegen ist. Denn erbauen und trösten soll jede Religion; sie soll die unerschütterliche Kraft in sich tragen, die von Sorgen und Schmerzen bedrückten Gemüter wieder aufzurichten, soll in den Zeiten der Not und Trübsal Mut und Lebensfreude in die geängstigten Gemüter strömen lassen, soll den Menschen mit seinem Schicksal versöhnen und ihn zu geduldigem Ertragen des Leidens fähig machen. Kann sie das nicht, dann hat auch der Gottesglaube im Grunde nur wenig Sinn, jedenfalls aber eine nur geringe praktische Bedeutung.

Die tröstende Kraft, die von den Schriften Spinozas ausgeht, ist noch nicht erloschen. Das war es, was er besonders erstrebte: Die Existenz Gottes sollte eine apodiktische und axiomatische Gewißheit haben, damit der Mensch gegen die Angriffe des Schicksals dauernd sicher gestellt wird. Die Trostmittel, die er dem Menschen darbot, sollten unverbrauchbar und absolut gewiß sein. Daher mußten sie aus der Natur des Menschen abgeleitet und zugleich mit einer Macht in Verbindung gebracht werden, die von einer unendlichen Überlegenheit, unendlicher Wirkungsfähigkeit und Vollkommenheit ist. Diese Macht kann nur Gott sein. Solange wir den Dingen nicht diese Beziehung geben, sondern wie ein schlechter Hausvater, der Schulden mit Schulden tilgt, immer wieder Vergängliches bloß durch Vergängliches zu heilen versuchen, werden wir uns niemals mit dem Schicksal aussöhnen, niemals zu wahrer Freude und geistiger Freiheit erheben.

»Da mich die Erfahrung belehrte«, schreibt Spinoza, »daß alles, was das gewöhnliche Leben darzubieten pflegt, eitel und unzuverlässig ist, und da ich sah, daß alles, wovon ich an-

gezogen wurde und was ich fürchtete[1]), ein Gut oder ein Übel nur insofern in sich birgt, als mein Gemüt davon bewegt wurde, so entschloß ich mich, endlich zu erforschen, ob es ein wahres Gut gebe, dessen man teilhaftig werden und von dem das Gemüt nach Verwerfung alles übrigen allein befriedigt werden könnte, ja, ob es vielleicht etwas gebe, nach dessen Auffindung und Aneignung mir die höchste Seelenfreudigkeit auf ewig zuteil werden könnte (imo an aliquid daretur, quo invento et acquisito, continua ac summa in aeternum fruerer laetitia). Ich sage, ich hätte mich endlich entschlossen, denn auf den ersten Blick schien es nicht ratsam zu sein, um eines ungewissen Gutes willen das, was gewiß ist, aufzugeben. Keineswegs verkannte ich die Vorteile, die aus Ehren und Reichtum erwachsen; aber ich sah ein, daß ich mich ihrer entschlagen mußte, wenn ich ernstlich einen andern und neuen Zweck verfolgen wollte. Sollte also wirklich in ihnen das höchste Glück liegen, so würde ich, das durchschaute ich wohl, mich desselben berauben; läge es dagegen nicht in ihnen, so würde ich, falls ich ihnen dennoch nachjagte, es ebenfalls entbehren müssen. Ich überlegte also, ob es vielleicht möglich wäre, zu dem neuen Ziele oder wenigstens zur Gewißheit, daß es das richtige sei, zu gelangen, ohne meine gewöhnliche Lebensweise zu ändern, und ich versuchte es oft und ziemlich lange, aber vergebens. Denn was das Leben zumeist bietet und was von den Menschen, nach ihrem Verhalten zu urteilen, als das höchste Gut angesehen wird, läßt sich auf folgende drei Dinge zurückführen: Reichtum, Ehre und Sinnenlust (divitias scilicet honorem, atque libidinem). Von diesen drei Dingen wird die Seele so gefangen genommen, daß es ihr ganz unmöglich ist, an ein anderes Gut zu denken.

---

[1]) Die Worte: »wovon ich angezogen wurde«, sind ein Zusatz Corellis. Vgl. dessen Schrift, Spinozas Leben und Lehre. 1850. S. 10.

Durch die Sinnenlust wird die Seele so gehemmt, als ob sie in einem Gute Ruhe gefunden hätte, und wird dadurch völlig gehindert, an etwas anderes zu denken. Auf den Genuß folgt jedoch größte Traurigkeit, die den Geist, wenn nicht hemmt, so doch verwirrt und abstumpft. Indem wir nach Ehren und Reichtümern trachten, wird der Geist ebenfalls im höchsten Grade zerstreut, besonders wenn sie nur um ihrer selbst willen gesucht werden, weil man sie dann für das höchste Gut hält; und zwar ist dies bei der Ehre noch weit mehr der Fall als beim Reichtum, denn man betrachtet sie beständig als etwas, das an und für sich ein Gut sei und sieht sie als den letzten Zweck an, auf den alles bezogen wird. Außerdem pflegt sich bei Reichtum und Ehren nicht wie bei der Wollust die Reue einzustellen, sondern je mehr man von beiden besitzt, desto mehr steigert sich die Freude, und so werden wir angespornt, diesen Besitz beständig zu mehren. Schlägt aber durch irgend einen Zufall die Hoffnung darauf fehl, so entspringt daraus die größte Traurigkeit. Endlich ist die Ehre deshalb ein großes Hindernis, weil man, um sie zu erlangen, das Leben notwendig nach der Auffassung der Menschen einrichten muß: fliehen, was andere fliehen und erstreben, was andere erstreben.

Da ich also einsah, daß dieses alles ein Hindernis sei, an das neue Werk zu gehen, ja einer neuen Lebensweise nicht nur im Wege stehe, sondern ihr geradezu entgegengesetzt sei, weshalb es unbedingt erforderlich erschien, entweder das eine zu tun oder das andere zu lassen, so lag darin für mich die Veranlassung, genau zu prüfen, was von beiden mir nützlicher wäre. Denn ich schien, wie gesagt, ein sicheres Gut einem unsicheren aufopfern zu wollen. Durch anhaltendes Nachdenken kam ich nun zu der Erkenntnis, daß ich, wenn ich mich nur ernstlich entschließen könnte, sichere Übel für ein sicheres Gut hingeben würde. Ich sah nämlich, daß ich in höchster Gefahr schwebte, und zwang mich, ein wenn auch

unsicheres Heilmittel mit allen Kräften zu suchen, wie ja auch ein schwer Kranker, der den sichern Tod vor Augen sieht, falls kein Mittel angewandt wird, aus allen Kräften selbst ein unsicheres Heilmittel suchen muß, da ja darauf seine ganze Hoffnung beruht.

Alles aber, was die große Menge erstrebt, bringt uns nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Lebens, sondern verhindert sie sogar: oft ist es Ursache des Unterganges derer, die es besitzen, immer aber ist es Ursache des Unterganges derer, die von ihm besessen werden. Es gibt viele Beispiele von solchen, die um ihrer Reichtümer willen sich bis auf den Tod verfolgen ließen, wie auch von solchen, die um Schätze zu erwerben, sich so vielen Gefahren aussetzten, daß sie schließlich ihre Torheit mit dem Leben büßen mußten. Nicht minder zahlreich sind die Beispiele derer, die um Ehren zu erlangen oder zu behaupten, das größte Elend erduldet haben. Unzählige Beispiele endlich lassen sich von solchen anführen, die durch übermäßige Ausschweifungen ihren Tod beschleunigt haben.

Der Grund von allen diesen Übeln schien mir darin zu liegen, daß alles Glück oder Unglück einzig und allein in der Beschaffenheit des Gegenstandes liegt, an dem wir mit ganzer Seele hängen. Denn um etwas, was man nicht liebt, wird niemals Streit entstehen; man grämt sich nicht darüber, wenn es untergeht, man beneidet niemanden um dessen Besitz, man empfindet auch nicht Furcht und Haß seinetwegen, kurz keinerlei Gemütsbewegung. Denn alles das kommt nur vor, wenn man Dinge vergänglicher Art liebt, von denen wir bisher geredet haben. Die Liebe dagegen zu einem ewigen und unendlichen Gegenstande kann nur reine Seelenfreude gewähren, eine Freude, die durch keine Traurigkeit getrübt werden kann. Dies aber ist über alles wünschenswert und aus ganzen Kräften zu erstreben (Sed amor erga rem aeternam

et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum). Nicht ohne Grund habe ich jedoch oben die Worte gebraucht: wenn ich mich nur ernstlich entschließen könnte. Denn obgleich ich dieses alles sehr klar erkannte, so konnte ich doch nicht alle Habsucht, Sinnenlust und Ruhmbegierde ablegen.

Eins jedoch sah ich klar, daß mein Geist, solange er sich mit diesen Gedanken beschäftigte, sich von jenen Affekten abwandte und ernstlich an eine neue Lebensweise dachte. Darin lag für mich ein großer Trost, denn daraus erkannte ich, daß jene Übel schließlich nicht unheilbar waren. Anfangs waren zwar jene lichten Momente nur selten und von kurzer Dauer; allmählich aber wurden sie häufiger und länger, was mit der wachsenden Erkenntnis des wahren Gutes Hand in Hand ging, besonders seit ich einsah, daß der Erwerb des Geldes, das Streben nach sinnlicher Lust und die Ehrbegierde solange schädlich sind, als man die Objekte nicht als Mittel sondern als Selbstzweck behandelt (praesertim postquam vidi nummorum acquisitionem aut libidinem et gloriam tamdiu obesse, quamdiu propter se, et non tanquam media ad alia quaeruntur). Sucht man Gold, Lust, Ehre bloß als Mittel, so kann man auch Maß halten, und sie erscheinen nicht sowohl als Hindernisse, sondern als Förderungsmittel zur Erreichung des Zweckes, um dessenwillen man sie suchen muß.

Hier will ich nun kurz sagen, was ich unter einem wahren Gut verstehe und zugleich auch, was das höchste Gut ist. Zum richtigen Verständnis muß jedoch bemerkt werden, daß die Begriffe gut und schlecht geradeso wie auch die Begriffe vollkommen und unvollkommen, nur verhältnismäßig (non nisi respective) zu nehmen sind, so daß ein und dasselbe Ding sowohl gut als auch schlecht heißen kann, je nach dem Unterschied seiner Beziehungen. Denn an und für sich, seiner

Natur nach betrachtet (in sua natura spectatum) kann ein Ding weder gut noch schlecht, weder vollkommen noch unvollkommen genannt werden, namentlich nachdem wir erkannt haben, daß alles was geschieht nach einer ewigen Ordnung und nach ganz bestimmten Naturgesetzen geschieht. Der Mensch freilich in seiner Schwachheit vermag jene Ordnung in Gedanken nicht zu erfassen, obschon er einstweilen sehr wohl eine Natur zu begreifen imstande ist, die der seinigen um vieles überlegen ist[1]). Da er nun keinen Hinderungsgrund sieht, dieser Natur teilhaftig zu werden, so fühlt er sich angeregt, Mittel zu suchen, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit führen. Alles was ein zu ihrer Erreichung geeignetes Mittel sein kann, nennt man ein wahres Gut; das höchste Gut aber ist, dahin zu gelangen, einer solchen Natur, wenn es irgend möglich ist, auch mit andern Individuen teilhaftig zu werden. Die besondere Art dieser Natur werde ich am geeigneten Orte darlegen. Hier will ich nur kurz erwähnen, daß es das Bewußtsein der Einheit ist, nämlich der Einheit des Geistes mit dem Universum (cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet).

Das also ist das Ziel, wonach ich strebe: ich selbst will eine solche Natur erlangen, und zugleich dahin trachten, daß viele Menschen sie ebenfalls erlangen; das heißt, es gehört zu meinem eigenen Glück, mir Mühe zu geben, daß viele andere

---

[1]) Der Text der Opera posthuma von 1677 und aller anderen Ausgaben lautet übereinstimmend: »Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem« etc. Was soll das heißen: Der Mensch ist imstande, eine menschliche Natur zu begreifen, die der seinigen, also der menschlichen, um vieles überlegen ist? Ich vermute daher, daß die richtige Lesart die folgende ist: et interim homo concipiat naturam aliquam humana sua multo firmiorem. Gebhardt (Philos. Bibliothek, 1907, Bd. 95) übersetzt: »und inzwischen erdenkt er sich eine menschliche Natur viel stärker als die seinige«. Dieses aber kann nicht gemeint sein.

die gleiche Erkenntnis haben, wie ich selbst, und daß ihr Wissen und Streben mit meinem Wissen und Streben eins ist. . . . Schon hieraus kann man ersehen, daß ich alle Wissenschaften auf einen einzigen Zweck, auf ein einziges Ziel (ad unum finem et scopum)[1]) hinlenken will, nämlich auf die Erlangung der höchsten menschlichen Vollkommenheit, wie ich es gesagt habe. . . . Alle unsere Handlungen, alle unsere Gedanken müssen auf dieses eine Ziel hingelenkt werden.«

Ich konnte nicht unterlassen, diesen ganzen Passus hier anzuführen, weil er uns gestattet, einen tiefen Blick in die Seele unseres Philosophen zu tun und in mancher Hinsicht der beste Kommentar zu seinen Schriften ist. Solche Selbstbekenntnisse schreibt kein Menschenfeind, kein weltfremder Schwärmer, kein tatenverachtender Ideologe. Spinoza kannte das Leben. Er hatte mitten im Feuer gestanden. Und lange hat es, wie er selbst verrät, gedauert, bis die Wunden, die er davongetragen, vernarbten. Daher sind jene liebenswürdigen Selbstbekenntnisse zugleich documents humains von typischer Bedeutung. Man könnte dabei an die mit tiefsinniger Symbolik erfüllte biblische Erzählung der Versuchung Christi denken. Der Kampf zwischen Licht und Finsternis, das Ringen der Menschenseele mit ihrem Schicksal, die weltberückende Macht des Bösen und der Triumph des Geistes über sie — das sind keine bloßen Episoden im Leben des einzelnen oder der Gesamtheit, sondern es ist die große Tragödie der Weltgeschichte selber!

Der Ausspruch Hegels, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, steht mit dem All-Einheitsgedanken Spinozas nicht im Widerspruch trotz der darin zum Ausdruck kommenden

[1]) In der Anmerkung sagt Spinoza: »Finis in scientiis est unicus, ad quem omnes sunt dirigendae.« Es ist dies ein Grundgedanke der Schrift De Intellectus Emendatione.

teleologischen Gesichtspunkte. Denn so bestimmt Spinoza alle Teleologie ablehnt, macht er dennoch von ihr nicht selten da, wo es ihm auf die Veranschaulichung abstrakter Begriffe ankommt, ausgiebigen Gebrauch. Auch Spinoza kann es nicht unterlassen, Ideale zu konstruieren. Sein Gottesbegriff ist — wie sollte es auch anders sein? — ein transzendentes ethisch-religiöses Ideal. Gott ist die Welt in ihrer idealen Wesenheit. Die Ordnung und die innere Gesetzmäßigkeit der Welt sind unzertrennbar von den Begriffen der Einheit, der Ewigkeit, der Unendlichkeit, der Allmacht, der Freiheit und Vollkommenheit. Alles das sind Wertbestimmungen. In jener Gesetzmäßigkeit offenbart sich eben das ideale Wesen der Welt. Das Weltgeschehen ist die Verwirklichung göttlicher Gedanken, ewiger Gesetze. Die Natur ist als Ganzes und als absolute Einheit betrachtet causa sui, das heißt: Gott handelt nur aus inneren Gesetzen heraus, absolut frei und zugleich mit ewiger Notwendigkeit. Alles was geschieht ist seine Wirkung, und daher ist auch alles was existiert ein Ausdruck seiner absoluten Macht und Vollkommenheit, wenn auch in verschiedenem Grade. So hat jedes Ding von Natur aus, das heißt gleichsam von Gottes Gnaden, ein durch den Zusammenhang, in dem es steht, von Ewigkeit her bestimmtes unveräußerliches Recht zu existieren und zu wirken, und der Begriff der absoluten Gerechtigkeit oder des Weltgerichts fällt mit dem Begriff der absoluten Naturgesetzlichkeit zusammen. Damit könnte man jenen allerdings ebenso wie alle andern subjektiven Zweckbegriffe für abgetan halten, und in der Tat will Spinoza von einer Erklärung der Dinge durch Begriffe wie »gut und schlecht, Ordnung und Verwirrung, warm und kalt, Schönheit und Häßlichkeit« u. ä. nichts wissen (siehe Eth. I Anhang). Diese Begriffe sind für ihn bloße Vorstellungsweisen, »durch welche die Einbildungskraft auf diese und jene Weise erregt wird, die aber von Unwissenden für die hauptsächlichsten Attribute der

Dinge gehalten werden, weil sie .... der Meinung sind, daß alle Dinge um ihretwillen gemacht wären. Darum nennen sie die Natur der Dinge gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von ihnen erregt werden« (a. a. O.). Aber an realer Bedeutung für die Zwecke des Menschenlebens büßen jene Begriffe auch für Spinoza hierdurch nichts ein. Wie man sieht, richtet sich die Polemik des Philosophen vielmehr vorzugsweise gegen jene auch von Kant verurteilte »faule Teleologie«, die Zwecke sucht, wo ein Wille, der Zwecke objektiv verwirklicht, nicht vorhanden ist[1]). Ebenso verhält es sich mit dem Prinzip der Entwicklung. Streng genommen kann es nur da eine reale Bedeutung gewinnen, wo psychische Wechselwirkungen, also psychische Kausalreihen das tatsächliche Eingreifen zwecksetzender Willensäußerungen ermöglichen. Daher wird außerhalb des Gebietes der Geisteswissenschaften eine Zweckerklärung, die mit jenem Prinzip solidarisch ist, als ein Grundsatz wissenschaftlicher Forschung nicht anerkannt werden können. Ist damit der heuristischen Verwertung jenes Prinzips auf naturwissenschaftlichem Gebiete ein Riegel vorgeschoben, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß auch in den Naturwissenschaften die subjektiv-teleologische Betrachtung ein wichtiges Hilfsmittel der Veranschaulichung sein kann, da nichts daran hindert, der Form nach diese Betrachtung auf das Reich einer rein mechanischen Naturgesetzlichkeit zu übertragen. »Stets«, sagt Wundt, »ist diejenige Ordnung der Erscheinungen, bei welcher wir von dem Bedingenden zu dem Bedingten fortschreiten, eine Ordnung nach Kausalität, diejenige dagegen, bei welcher wir von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehen, eine Ordnung nach dem Zweckprinzip« (Logik I[1], S. 648). Mit einem Wort: die Zweckbetrachtung

[1]) Vgl. Kant, »Kritik der Urteilskraft« §§ 71, 72 WW. hrsg. von Rosenkranz und Schubert Bd. IV.

ist nichts anderes als eine retrospektive Kausalbetrachtung. Es ist daher kein Wunder, daß auch bei Spinoza beide Gesichtspunkte, so einseitig er auch meist den Mechanismus des Naturgeschehens in den Vordergrund stellt, beständig ineinander übergehen, und sicherlich hätte er sich nichts zu vergeben brauchen, wenn er jene methodologischen Maximen, da er sie praktisch verwertete, auch theoretisch anerkannt hätte. Um so bewunderungswürdiger freilich bleibt die Folgerichtigkeit, mit der er es verstanden hat, alle Klippen einer »faulen Teleologie« zu vermeiden. Auch war für Spinoza die Notwendigkeit, auf eine Anwendung teleologischer Gesichtspunkte nicht völlig zu verzichten, um so größer, als ja, wie wir zum Teil schon aus den oben angeführten Selbstbekenntnissen ersehen können, sich in seiner metaphysischen Weltanschauung rein theoretische Bedürfnisse des Erkennens mit ethischen, religiösen und, obschon er es nicht wahr haben will, sogar ästhetischen Motiven aufs engste verbinden.

Vielleicht keiner Philosophie vor Spinoza, mit einziger Ausnahme der platonischen, ist so klar der Stempel der Einheit dieser Motive aufgeprägt, aus denen sie entsprungen ist. Gegenüber der autoritätsgläubigen, tief in dogmatischen Vorurteilen steckenden Philosophie der Scholastik kommt der spinozischen das Verdienst zu mit allem Phantasiewerk der früheren Zeiten gründlich aufgeräumt zu haben. Das verdankte er ohne Zweifel vor allem der Selbstbeschränkung, die er sich auferlegte, um einer falsch angewandten Teleologie keinerlei Konzessionen zu machen. Im Vergleich mit der metaphysisch-spekulativen Tendenz seiner Philosophie treten die Interessen exakt-empirischer Naturerklärung bei ihm sehr in den Hintergrund. Trotzdem muß seiner Philosophie nachgerühmt werden, daß sie sich soweit es ihr möglich war mit vollem Bewußtsein auf das Fundament der Mathematik und Erfahrungswissenschaften

stellte, und daß sie es verstanden hat, die großen Entdeckungen ihrer Zeit sich geschickt zunutze zu machen.

Dem Dogmenglauben stand Spinoza mit souveräner Freiheit gegenüber, während ihm noch Descartes sehr bedenkliche Konzessionen gemacht hat. Sein Verhältnis zur jüdisch-aristotelischen Religionsphilosophie und speziell zur Kabbala hat er selbst mit den Worten gekennzeichnet: »Ich las und kannte auch einige faselnde Kabbalisten, über deren Unsinnigkeit ich mich nicht genug wundern konnte« (Tract. theol.-pol. Cap. XI). Und ferner Eth. II, Prop. 7 Scholion: »So ist auch die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Arten ausgedrückt. Dies scheinen einige Hebräer dunkel (per nebulam) geahnt zu haben, welche behaupten, Gott, der Verstand Gottes und die von ihm erkannten Dinge seien ein und dasselbe«. Wenn es trotzdem bis in die neueste Zeit hinein nicht an Versuchen gefehlt hat, die spinozische Philosophie als einen Eklektizismus hinzustellen, der seine bedeutsamsten Gedanken aus den Schriften einzelner Scholastiker, Giordano Brunos, Descartes', Burgeradyks, Heerboords und anderer zusammengetragen hat, so mag man zugestehen, daß zwischen ihr und jenen zahlreiche Verbindungsfäden hinüber- und herüberweisen, aber man sollte zugleich eingedenk bleiben, wie wahr das ist, was Loewenhardt einmal in seiner Schrift »Benedict Spinoza und sein Verhältnis zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit (Berl. 1872 S. 384) bemerkt: »Die Quelle liegt anderswo: im Geiste Spinozas selbst. Es ist geradeso als ob jemand, der ein Stück karrarischen Marmors findet, behaupten wollte, er habe die Quelle gefunden, woraus die Idee der mediceischen Venus geflossen ist«. Wie so manche Schlagwörter, so ist auch das moderne Schlagwort »entwicklungsgeschichtliche Methode« für viele zu einem Schiboleth der Gedankenlosigkeit erstarrt, und so geht es nur allzu oft mit großen Gedanken, sobald sie zum

Erbgut der Mode- und Afterweisheit geworden sind. Immer wieder ist es derselbe Fehler, in den man verfällt, nämlich die Verkennung der singulären Natur geistiger Schöpfungen, die nicht sowohl eine quantitative als vielmehr eine qualitative Analyse und Bewertung unbedingt erforderlich machen. »Die rabbinische Philosophie«, sagt Loewenhardt (a. a. O. S. 383) stand im Dienste der theologischen Dogmatik und war daher tendenziös. Spinoza dagegen kam es darauf an, die Philosophie um ihrer selbst willen zu lehren. Mag er immerhin seine erste Bildung aus ihr geschöpft haben .... in dem System Spinozas haben alle Gedanken einen Zusammenhang innerer Notwendigkeit, und zum Verständnis dieses inneren Zusammenhanges trägt es nichts bei, wenn man nachweist, daß ähnliche Gedanken schon von anderen ausgesprochen worden sind«[1]).

Darin vor allem liegt die große geschichtliche Bedeutung der spinozischen Philosophie, daß sie jede Personalunion mit der Theologie und Glaubenssatzung ablehnte, daß sie nach langer Zeit endlich wieder einmal die Wahrheit um der Wahrheit willen erstrebte, und daß sie keine anderen Methoden, keine anderen Ideale, keine anderen Götter gelten lassen wollte als solche, die mit den ewigen Gesetzen der Vernunfterkenntnis zusammenstimmen. Die leidenschaftliche Inbrunst und Glut des religiösen Empfindens, die in der mittelalterlichen Mystik vergeblich nach Klarheit und Selbsterkenntnis ringt, sie ist in Spinoza zur »granitharten Logik« des Denkens erstarrt. Das credo quia absurdum war für ihn der Gipfelpunkt der Absurdität. Für ihn gab es keine Autoritäten, keinen Kompromiß von Glauben und Wissen, keine Konzessionen, die die Welt so gern macht, um sich selbst zu betrügen, den

[1]) Hiermit soll der hohe Wert, den die Erforschung der geschichtlichen Quellen auch für die Kenntnis der Philosophie Spinozas hat, durchaus nicht in Abrede gestellt werden.

schönen Schein zu wahren oder der lieben Eitelkeit ihren Tribut zu zahlen. Für ihn war die Vernunft das höchste Gesetz des Daseins, jene Vernunft, die unerbittlich ist, die sich selbst mißtraut, solange sie sich noch nicht in Tatkraft umgesetzt hat, die schlechthin nichts will als sich selber kennen lernen, ihre Macht entfalten, ausleben und genießen, jene Vernunft, die sich eins weiß mit den Dingen, weil sie in ihnen gleichsam ihr alter ego, das eigene innerste unvergängliche Sein und Wirken erkennt. — Aber trotz dieses faustischen Dranges nach ungeschminkter Wahrheit bleibt das ethisch-religiöse Bedürfnis der bleibende Grundakkord der spinozischen Philosophie. Die transzendente Einheitsidee, in der die pantheistische Weltanschauung Spinozas ihre innere Rechtfertigung und ihren letzten Abschluß sieht, ist nicht, wie das so häufig zu sein pflegt, mit ethisch-religiösen Motiven, die aus ganz anderen Quellen stammen, in eine nachträgliche, rein äußerliche, mehr oder weniger künstliche Verbindung gebracht, sondern das ethisch-religiöse Interesse ist sozusagen selber die logische Triebkraft der Gedankenentwicklung dieses Systems; es ist das pulsierende Leben in ihm und mit seinem deduktiven Gedankeninhalt unzertrennbar verschmolzen. Gott ist der Anfang und der Mittelpunkt und das Ende dieser Philosophie. Gott ist ihr erster und letzter, ja man kann sagen einziger Gedanke. Substantia = deus = causa sui = omnia dei attributa. Indem sich dieser Gedanke enthüllt, enthüllt sich zugleich die Welt, kommen wir zum Bewußtsein Gottes, der Welt und unserer selbst, erschließen sich alle Probleme der Erkenntnis von Natur und Menschenleben, und mit keinem Schritt, den wir vorwärts gehen, treten wir aus dem Bannkreis jener Zauberformel heraus. Daher hat man beim Studium dieser Philosophie nicht sowohl das Gefühl der Vorwärtsbewegung auf gerader Linie, als vielmehr der Vertiefung und Versenkung in einen einzigen großen Gedanken. Daher ist dieser Philosophie

trotz aller Gedankenklarheit und Schärfe der mathematischen Beweisführung die intuitive Anschauung unentbehrlich, und daher bleibt sie in gewissem Sinne den genialen Konzeptionen der scholastischen Mystik wesensverwandt, so sehr sie auch mit dem oppositionellen Geist der Renaissancezeit erfüllt sein mag. Achtet man bloß auf die äußere Form, in der sie sich darbietet, insbesondere ihre mathematische Methode, so mag man, wie es oft geschehen ist, auch im tadelnden Sinne diese Verwandtschaft mit der Scholastik hervorheben. Aber nur die Verwechselung von Kern und Schale, von Wesen und Form konnte das Vorurteil hervorrufen, daß Spinoza »der Philosoph aprioristischer Konstruktionen« sei. Nur der Umstand, daß in der Tat der tiefe Gedankeninhalt dieser Philosophie, wie bereits gesagt, »hinter allerhand scholastischen Künstlichkeiten« versteckt liegt, konnte das konkrete Leben, das darin pulsiert, die Anschauungsfülle und praktische Lebenserfahrung, mit der sie durchsättigt ist, übersehen lassen [1]).

Ohne die Hilfsmittel abstrakter Begriffsschöpfungen freilich ist wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich. Auch die Philosophie soll Erkenntnis der Wirklichkeit sein, nicht Dichtung, nicht Phantasiewerk. Die Kunst hat es mit konkreten Anschauungen, der Darstellung und freischöpferischen idealen Nachbildung der Wirklichkeit in der Form solcher Anschauungen zu tun. Die Wissenschaft dagegen arbeitet mit abstrakten Begriffen und Ideen; sie will Welt und Leben begreifen und ergründen. Daher hat sie die logische Verknüpfung aller Erfahrungsinhalte zu ihrem letzten Zweck, und nur dadurch kann sie diesen Zweck erreichen, daß sie zu abstrakten Voraussetzungen ihre Zuflucht nimmt, die in der Erfahrung selber nirgends gegeben sind, gerade deshalb aber den Zu-

---

[1]) In ähnlichem Sinne äußern sich Behrendt und Friedländer in der Schrift: Spinozas Erkenntnistheorie. Berlin 1891. Einleitung.

sammenhang aller Erfahrung begreiflich machen. Keineswegs soll damit gesagt sein, daß die ästhetische Anschauung des logischen Gedankeninhalts entbehrt. Wie ein Denken ohne Anschauung, so ist auch eine Anschauung ohne Denken unmöglich. Eben darum ist die Kunst die unentbehrliche Ergänzung der Wissenschaft. Eben darum setzt aber auch die Betätigung des Wahrheitsstrebens nicht minder wie jede echte Kunstausübung und ästhetische Phantasieanschauung die Betätigung der ganzen, einheitlichen, vollwertigen Persönlichkeit voraus. Nicht nur geht »die analytische Funktion des Denkens« mit »der synthetischen der Phantasietätigkeit« tatsächlich überall Hand in Hand, sondern die eine geistige Betätigungsform bereichert die andere fortwährend mit neuen Inhalten und Werten. Mögen im individuellen Leben immerhin die Auswüchse einer einseitigen Arbeitsteilung zeitweise die eine oder andere Fähigkeit verdrängen und damit auch das im Interesse aller höheren Menschenbildung mit Recht zu fordernde Gleichmaß harmonischer Entwicklungsfähigkeit hemmen, so werden die daraus erwachsenden Nachteile doch durch die Verwertung, die schließlich beide im Dienste des Zusammenhanges und Fortschrittes des geistigen Lebens finden, reichlich kompensiert[1]). So wird denn bestätigt, was bereits zu anfang dieser Schrift kurz angedeutet wurde: Wissenschaft und Kunst sollen sich wechselseitig ergänzen, um mit der Sittlichkeit zusammen die Menschheit zur höchsten Stufe des Glücks und der geistigen Vollendung zu führen. Denn im tiefsten Grunde ihres Wesens sind Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit eins. Was sie einigt ist das Prinzip freier Notwendigkeit, das allen dreien immanent ist.

»Gerade nachdem das Denken in abstrakten Begriffen sich

---

[1]) Vgl. meine Schrift: Gemeinschaft und Persönlichkeit im Zusammenhange mit den Grundzügen geistigen Lebens. Berlin 1899. S. 105 f.

entwickelt hat«, sagt W. Wundt (System der Philosophie S. 663), »bleibt um so dringender das Bedürfnis bestehen, auch jenem konkreten Denken seinen Raum zu gönnen, welches die lebendige Wirklichkeit wie sie ist, nicht wie sie infolge mannigfacher Begriffsvermittelungen geordnet werden kann, in ihrem Zusammenhang zu erfassen strebt. Darum ist die Kunst nicht die Vorstufe, sondern die notwendige Ergänzung der Wissenschaft«. Daß auch Spinoza diesen Gedanken keineswegs fern stand, zeigt die wichtige Rolle, die er der scientia intuitiva innerhalb der Wissenschaft und der Kunst der praktischen Lebensführung zuerteilt hat. Doch davon wird an anderer Stelle ausführlich die Rede sein.

Wie Christus, so steht auch Spinoza an dem Wendepunkte zweier Zeitalter. Ein Jude — welch wunderbares Walten des Weltgeistes! — hat, als die alte Welt in Trümmer sank, der sich nach einem neuen geistigen Lebensinhalt sehnenden Menschheit für Jahrtausende den Weg religiöser Entwicklung vorgezeichnet, und abermals ein Jude steht an dem Anfang einer neuen Epoche des philosophischen Denkens, in der sich das Gemütsleben der germanischen Rasse zur vollen Blüte, damit aber auch zugleich zur tiefsten Kenntnis seiner Eigenart und seiner Schranken entwickeln sollte: ein Jude, Spinoza, streute die Gedankensaat aus, die in den Systemschöpfungen eines Leibniz und Kant, eines Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer unvergängliche Früchte gezeitigt hat. Man sagt, Spinoza habe keine Schule gemacht. Und doch sind, wenn man nur näher hinsieht, die Systeme aller jenen großen Denker voll von spinozischen Gedanken, die gerade durch sie unsterblich geworden sind, da sie in ihnen teils ihre Wiedergeburt, teils ihre freischöpferische Entfaltung und Fortbildung erfahren haben.

Wie Johannes der Täufer der Sage nach sich zu Christus verhält, so verhält sich de facto Kartesius, der mit Vorliebe als der eigentliche Stammvater und Stifter der neueren Philo-

sophie angesehen wird, zu Spinoza. Descartes hat dem großen Propheten der neueren Philosophie den Weg bereitet. Werden die Verdienste, die sich der Jesuitenschüler von La Flèche damit um die Inauguration der neueren Philosophie erworben hat, gar zu gering bewertet? Ich glaube nicht. Schon das allein war eine epochemachende Tat, daß er das Prinzip des selbstbewußten Denkens als den Grund alles positiven Wissens erkannte. Hinzu kommt sein unermüdlicher Eifer um die Fortbildung der Mathematik und der Naturwissenschaften, den er durch die Anwendung der Algebra auf die Geometrie und durch wichtige Entdeckungen auf dem Gebiete der Dioptrik aufs glänzendste betätigte. Dennoch aber fehlte es ihm zwar nicht ganz, aber doch nur zu sehr an jenem wahrhaft philosophischen Geiste, der hingerissen von einem unwiderstehlichen Vernunfttriebe die Welt als eine Einheit, einen Kosmos, ein geist- und schönheitserfülltes Ganze zu begreifen sucht. Jedenfalls ist es für seine ganze Charakter- und Geistesrichtung sehr bezeichnend, daß der auch in ihm ausgeprägte universelle Zug seines Wahrheitsstrebens an der Unfähigkeit, sich von kirchlichen Dogmen und Doktrinen loszulösen, seine Schranke fand, daß er das einzige Werk, in dem er mit der Durchführung des Gedankens einer einheitlichen Zusammenfassung der Einzelergebnisse exakt naturwissenschaftlicher Forschung wirklich Ernst machte, aus Furcht vor dem Obskurantismus verbrannte[1]), und daß er überhaupt nur fähig war, sich zur Idee einer Einheit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse aufzuschwingen, während er das Problem der Einheit von Geist und Natur und ihrer Beziehung zur Gottesidee zu einem öden asylum ignorantiae verflachte. Daher ist seine Philosophie

[1]) Das Werk sollte den Namen »Kosmos« tragen (vgl. De Methodo V). Descartes hat es, ohne es vollendet zu haben, verbrannt, als er die Nachricht von Galileis Gefangenschaft und Verdammung erfuhr. Vgl. Schaarschmidt: Des Cartes und Spinoza. 1850. S. 1 und 42 ff.



voll von den gröbsten Widersprüchen, und man kann Hegel nicht ganz Unrecht geben, wenn er einmal sagt, es sei einem bei dieser Philosophie gar nicht spekulativ zu Mute. Wo es sich um die Aneignung und produktive Verwertung naturwissenschaftlicher Einzelerkenntnisse und Forschungsmethoden handelte, da war die eigentliche Domäne seines Geistes, und ein gesunder Sinn für das Praktische verband sich hiermit aufs glücklichste. Daher liegen die Mängel seiner Philosophie vielleicht weniger in seinem Denken als in seinem Charakter. Das war sein Fehler, daß er christlicher sein wollte als das Christentum, biblischer als die Bibel; vielmehr er wollte es nicht sein, aber er war es — aus Furcht vor dem Pfaffentum. Denn treffend hat Schaarschmidt darauf hingewiesen, daß es in dem »Buch der Bücher« nirgends verboten wird, von Seiten der Vernunft sich dem Mysterium des göttlichen Wesens zu nähern. Der Geist erkennt nach dem Apostel alle Dinge, auch die Tiefe der Gottheit. Selbst den Heiden gesteht er ein sittliches Bewußtsein zu, und der Verzicht auf die Erkenntnis des göttlichen Wesens kann ebenso wenig christlich genannt werden, wie die Hintenansetzung der Vernunft hinter den Glauben. Auf einen Beweis für das Dasein Gottes glaubte Descartes nicht verzichten zu können. Die Erkenntnis des göttlichen Wesens und Wirkens jedoch lehnte er ab. Wer kann aber leugnen, daß gerade diese der Angelpunkt ist, um den sich die philosophische Spekulation durch das Mittelalter hindurch bis auf die Gegenwart bewegt hat, der Ziel- und Treffpunkt der Geister, die, so verschieden auch ihre Doktrinen im einzelnen gewesen sein mögen, doch alle im Grunde demselben Ideale sittlich-geistiger Entwicklung zustrebten, das Grund- und Leitmotiv alles tieferen Erkennens und Wahrheitsstrebens, kurz, die letzte und höchste Aufgabe philosophischer Forscherarbeit, da sie ja nichts anders ist, als der Ausdruck für jenes von dem Wesen aller Philosophie untrennbaren, im tiefsten Innern des Menschengeistes wurzeln-

den Bedürfnisses, die Forderungen des Verstandes mit den Forderungen des Gemütes im Einklang zu bringen! Wer wie Descartes bei jenem schroffen Dualismus von Gott und Welt, Geist und Körper, Freiheit und Notwendigkeit, Ewigkeit und Vergänglichkeit stehen bleibt, braucht nicht gerade ein Phantast zu sein, aber er zwingt denjenigen ein Phantast zu werden, der bei der Frage nach der Lösung dieses dualistischen Zwiespaltes keine Ruhe findet und dennoch keine andere Antwort darauf zu geben weiß als Descartes.

Wie die Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung — nach Wundt die Aufgabe aller Philosophie — zu verstehen ist, wie beide Forderungen miteinander logisch zusammenhängen und praktisch verwirklicht werden müssen, hat uns Spinoza klar vor Augen geführt: man kann nicht Gott erkennen, ohne die Wirklichkeit zu erkennen, und zwar mit denjenigen Hilfsmitteln, die uns die Vernunft zur Verfügung stellt. Und man kann nicht die Wirklichkeit erkennen, ohne zugleich Gott zu erkennen, wobei an den Hilfsmitteln nichts geändert wird, m. a. W. Gott und Wirklichkeit, Gott und Welt sind eins. Man kann dieses Postulat die Fundamentalgleichung aller philosophischen Forschung nennen. Nun kommt es freilich darauf an, gleichsam die Wurzeln dieser transzendenten Gleichung zu suchen, das heißt, sie richtig und zweckentsprechend aufzulösen. Mag die Zahl der Wurzeln und Lösungsmethoden auch eine unendliche sein, so bleibt doch die Gleichung selbst das A und O aller Philosophie. Es gilt auch zugleich die Probe zu machen, das heißt die für die unbekannten Größen endgiltig oder provisorisch gefundenen Wurzeln in die gegebene Gleichung einzusetzen. — Diese Aufgabe hat dann auch ihre eminent praktische Seite, nämlich die Nutzanwendung und Betätigung des theoretisch Erkannten innerhalb

der gegebenen Welt der Erfahrung. Das Mittelalter hatte in jener Gleichung der Unbekannten Gott den Wert einer irrationalen Größe gegeben und die Welt gleich Null gesetzt, das heißt aus jener Gleichung in Wahrheit eine Ungleichung gemacht. So mußte alles Bemühen sie aufzulösen darauf hinauslaufen, das seinem Wesen nach Irrationale rational oder das Undenkbare denkbar zu machen. Hinzu kam der Wahn, daß die wahren Resultate der Gleichung durch das christliche Dogma längst antizipiert seien und nur noch der Umformung bedurften, um dem Verstande begreifbar zu werden. Da brach sich schließlich in der Renaissance der befreiende Gedanke Bahn, daß auch der Welt ein unendlicher Wert zukommt, und daß sie als ein einheitliches, notwendiges, unendliches Ganze aufgefaßt werden muß. Im Menschen jedoch erkannte man eine Welt im Kleinen, einen Mikrokosmos, einen Spiegel des Universums und erweckte damit zugleich den individualistischen Gedanken, der der Antike im Blute lag, zu neuem Leben. Was in der antiken Welt- und Lebensauffassung vielfach noch naive unbewußte Hingabe war, gewinnt jetzt als ein aus bewußten Motiven entspringendes Lebensziel neue Gestaltung. Die Natur in ihrer Schönheit und Göttlichkeit tritt in die neuen Rechte ein, welche die Reflexion ihr erkämpft hat, und mit ihrem Kultus verbindet sich der Kultus der Persönlichkeit. Denn auch in der Persönlichkeit erkennt man das Walten einer ewigen nach unverbrüchlichen Gesetzen schaffenden Natur wieder, eine Welt im Kleinen, die als ein Ganzes für sich, umkleidet mit dem Zauber unendlicher Selbstbestimmung und Eigenart, in ihren Wirkungen von unverlierbarem Werte ist. Damit ist der Autoritätswahn vernichtet, das Selbstgefühl des Menschen rehabilitiert und zu einer sittlichen Macht erhoben. Befreit erscheint das Gemüt von dem Alpdruck der Schmerzen, ein freier, heiterer, lebensdurstiger Sinn kommt in das Menschendasein, und der Blick schreitet über die Beziehungen der

Menschen untereinander hinaus zur Anschauung des unendlichen Universums, als dessen Teil sich der einzelne wiedererkennt und wie in einem Spiegel sein tiefstes, innerstes Wesen abgebildet findet[1]).

Es fällt nicht schwer in diesen Gedankengängen gewisse Grundanschauungen der spinozischen Philosophie vorgezeichnet zu finden. Wenn man daher Spinoza als einen Schüler des Talmud und der Kabbala, das heißt als einen Epigonen rabbinischer Theosophie und Mystik hingestellt hat, so mag das wahr sein, aber nur insofern als er sich an diesen Bildungselementen weit mehr durch Reibung als durch Assimilation entwickelt hat[2]). Wer den Geist vom Buchstaben zu trennen vermag, kann unmöglich verkennen, daß es Gedanken der Renaissance sind, die in der spinozischen Philosophie ihre schöpferische Weiterbildung erfahren haben, wenn auch der systematisierende Trieb seines Denkens und seine unvergleichbare Logik ihn über das zerfahrene und in beständiger Gährung hin- und herwogende Bildungsleben der eigentlichen Renaissancezeit weit hinaushob. Talmud und Bibel, so hat man mit Recht gesagt, waren das tägliche Geistesbrod, von dem sich der Jüngling nährte, als er in der Gemeindeschule zu Amsterdam bei Manasse ben Israel und R. Saul Morteira in die Lehre ging; aber vielleicht in keinem Augenblick seines Lebens hat er in ihnen das gefunden, was er in einer Jugendschrift einmal »den wahren Gottesdienst, unser ewiges Heil und unsere Glückseligkeit« nennt. Was ist dieses »Allerherrlichste und Allervollkommenste, das allein nur von uns geliebt werden sollte, und dem wir uns gänzlich aufopfern müssen?« Schon damals hat Spinoza geantwortet: »Die göttliche Natur«! Den »schroffen Widerspruch«, den Freudenthal in diesen Worten mit

[1]) Vgl. meine Schrift »Gemeinschaft und Persönlichkeit«. Berlin 1899. S. 40.

[2]) So urteilt H. Heine über Spinoza.

späteren Grundgedanken finden will, vermag ich darin nicht zu entdecken[1]). Zwar hat der Naturbegriff Spinozas in seiner »Ethik« — daran zweifle ich nicht — eine sehr gründliche Revision und Vertiefung erfahren; aber es ist ganz eigenartig zu sehen, mit welcher, ich möchte sagen, divinatorischen Sicherheit Spinoza bereits in seinem »Kurzen Traktat« fast alle Grundgedanken seiner späteren Schriften vorweggenommen hat. Niemals ist für Spinoza die Natur bloß ein abstrakter Begriff gewesen, sondern stets die konzentrierteste Wirklichkeit, ein lebendiges, alle Vollkommenheit in sich begreifendes und daher unendliche Wesenheit ausdrückendes, von keiner Ursache hervorgebrachtes, das heißt absolut selbständiges Wesen. Das ist die Idee, die auch der Renaissance vorschwebte, wenn sie auch unfähig war, dafür die entsprechende Formel zu finden. Dem Begriff der lux naturalis, der in der neuplatonischen Philosophie der Renaissance eine so große Rolle spielt, entspricht der amor Dei intellectualis Spinozas und die intuitive Erkenntnis Gottes. Um den Zusammenhang zwischen der Philosophie Spinozas und dem Gedankenkreise der Renaissance einzusehen, bedarf es nicht der Vermittelung einer bestimmten Einzelpersönlichkeit, also auch nicht des größten Dichterphilosophen der Renaissancezeit, Giordano Brunos, da der Geist dieser Zeit längst wie eine Gloriole über der Menschheit schwebte und in unzähligen Strahlen, unter denen dann freilich auch wohl die Wirkungen miteinbegriffen sein mögen, die von den Schriften des Kusaners ausgingen, jedermann zugänglich war.

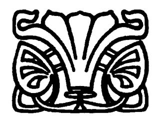
Soviel steht fest: Aus dem Gedankenkreise des alten Testamentes ist Spinozas Naturanschauung und Gottesidee nicht zu begreifen. Schon im »Kurzen Traktat« hat er mit der biblischen Gottesvorstellung radikal gebrochen. Daher müssen auch

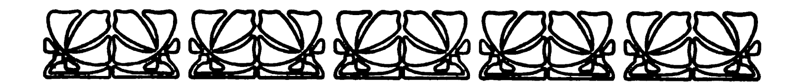
[1]) Vgl. Freudenthal, Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Bd. I. S. 31. Erschienen ist bis jetzt der erste Band, der die Lebensgeschichte Spinozas enthält.

alle Versuche, die man gemacht hat, um zu beweisen, daß Spinoza in seinen Erstlingsschriften mit orthodoxen Religionsanschauungen geliebäugelt hat, als vollkommen verfehlt bezeichnet werden. Nicht einmal von einer Neigung zur Rationalisierung dieser Anschauungen kann meiner Überzeugung nach im Ernste die Rede sein. Man darf freilich nicht am Buchstaben klauben, wenn man das klar erkennen will. Die theologischen Begriffe der Sünde, des Gesetzes, der Gnade und Wiedergeburt hat Spinoza nicht, wie Schaarschmidt und viele anderen meinen, rationalistisch in die von Meinung, Glauben und wahrer Erkenntnis umzusetzen versucht, sondern vielmehr umgekehrt diesen aus philosophischer Spekulation entsprungenen Begriffen an der Hand einer solchen Umdeutung eine exoterische Bedeutung gegeben. Dies ist auch der Gesichtspunkt, von dem aus so manche für den oberflächlichen Blick auffällig orthodox gefärbten Ausführungen seines »Theologisch-politischen Traktates« allein richtig verstanden und beurteilt werden müssen.

Wie Shakespeare das soziale und emotionale Leben der Renaissance dichterisch verklärt hat und in idealisierter Form widerspiegelt, so ist in der Philosophie Spinozas der Geist der Renaissancezeit mit ihrer faustischen Sehnsucht nach Erkenntnis Gottes und der Natur, ihrem Unendlichkeitsdrang, ihrer weltumspannenden Geist und Natur zur Einheit zusammenfassenden Lebensanschauung zur Selbsterkenntnis, zu männlicher Reife und Klarheit gelangt. In der Philosophie Spinozas hat dieser Geist sich zu streng logischer Form verdichtet und so zum ersten Mal seinen umfassenden systematischen Ausdruck gefunden. Die Schlacken sind abgefallen. Gereinigt, abgeklärt, zu ruhiger Selbstbesinnung und Vernunfterkenntnis gereift, tritt er gerüstet mit dem Stahlpanzer unerschütterlicher mathematischer Logik uns siegesbewußt vor Augen. Er ist also, wie man zu sagen gezwungen ist, nicht mehr der eigent-

liche Geist des Renaissancezeitalters, ganz so wie auch der Mann nicht mehr der Knabe der Flegeljahre ist oder die von der im Zenith stehenden Sonne ausstrahlende Lichtflut nicht mehr die Morgenröte. So ist es. Spinoza steht über der Renaissance. Aber wie der Philosoph in jeder Erscheinung eine existentia und eine essentia unterschieden und nur die erstere auf die Wirksamkeit vorübergehender äußeren Ursachen zurückgeführt hat, so wurzelt die eigentliche Essenz der spinozischen Philosophie tief innerlich in jener hinter ihm liegenden Epoche menschlicher Geistesentwicklung, die in ihm ihren Abschluß, damit aber zugleich auch ihre Selbstaufhebung, das heißt ihre schöpferische Weiterbildung erfahren hat.





Spinozas Lehre von Gott und der menschlichen Erkenntnis.

Ἂν γνῷς, τί ἐστι Θεὸς, ἡδίων ἔσῃ.
(Herders Gott. Motto.)

Erster Abschnitt: Wahrheit und Irrtum.

1. Die Imagination und die Erkenntnis der Wirklichkeit.

Dem Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, hätte Spinoza seine Zustimmung versagen müssen. Für ihn war der Mensch ein verschwindender Punkt in der von göttlichen Kräften erfüllten unendlichen Natur, ein Teil unter Teilen, dessen Vermögen überaus beschränkt ist, und von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen wird (Eth. IV Anhang § 32). Unmöglich ist, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er keine andern Veränderungen erleidet als solche, die aus seiner Natur allein folgen (vgl. IV. Lehrs. 4). Anstatt die Dinge mit ihrem eigenen Maß zu messen, entnehmen jedoch die Menschen die Gesichtspunkte für die Beurteilung der Dinge meist ihrer beschränkten Natur, und hierin liegt die Wurzel zahlreicher Irrtümer und Leiden. »Nachdem sich die Menschen einmal eingeredet haben«, sagt Spinoza, »daß alles was geschieht, ihretwegen geschehe, mußten sie an jedem Ding das für die Hauptsache halten, was ihnen am nützlichsten war, und

alles das als das Vorzüglichste schätzen, was am angenehmsten auf sie wirkte. Daher mußten sie folgende Begriffe bilden, mit welchen sie die Natur der Dinge erklärten: gut und schlecht, Ordnung und Verwirrung, warm und kalt, Schönheit und Häßlichkeit usw. Und daraus, daß sie sich für frei halten, sind die weiteren Begriffe entstanden: Lob und Tadel, Sünde und Verdienst .... Alles das sind bloße Vorstellungsweisen, durch die die Einbildungskraft auf diese und jene Weise erregt wird, während sie von Unwissenden für die hauptsächlichsten Attribute der Dinge gehalten werden« (Eth. I, Anhang). Besonders aber haben sich die Menschen von Gott die sonderbarsten und verworrensten Vorstellungen gemacht. »Gott, weil er die Mittel des Heils wie des Verderbens, deren Ursache er war, geoffenbart hat, haben sie unter dem Bilde eines Königs und Gesetzgebers ausgemalt. Die Mittel, welche die Ursachen sind, nannten sie Gesetze und schrieben sie in Gesetzesform nieder. Heil und Verderben, welche die Wirkungen sind, die notwendig aus jenen Mitteln fließen, bezeichneten sie als Lohn und Strafe. Indem sie so alle ihre Worte mehr in der Weise der Parabeln als nach der nackten Wahrheit gewählt haben (Atque juxta hanc Parabolam magis quam juxta veritatem omnia sua verba ordinarunt), schilderten sie da und dort Gott unter dem Bilde eines Menschen, bald zornig, bald barmherzig, da die Zukunft enthüllend, dort von Eifer und Argwohn ergriffen, ja sogar vom Teufel selbst getäuscht« (Ep. XIX neuer Ordnung[1]). Nichts ist charakteristischer für die philosophische Denkweise Spinozas als das

[1]) Bd. II, S. 255. Ich zitiere, wo nicht anderes angegeben, nach der kleinen Ausgabe von Vloten und Land, Editio altera. Hagae 1895. In der Übersetzung habe ich mich meist der deutschen Ausgabe der Schriften Spinozas von J. Stern (Reclams Univ. Biblioth.) angeschlossen. Die Fehler dieser Übertragung — sie ist keineswegs frei davon — habe ich mich bemüht nach Möglichkeit zu verbessern.

energische Streben, sich von allen derartigen anthropomorphistischen Vorstellungsweisen frei zu machen, das objektive Wesen der Dinge gleichsam gegen jede Verunreinigung mit subjektiven Zusätzen sicher zu stellen, den Menschen in die Schranken zurückzuweisen, die die Natur um ihn gezogen hat und die klare Vernunfterkenntnis in ihre souveränen Rechte einzusetzen. »Keiner«, sagt Ludwig Feuerbach in seiner Geschichte der Philosophie, »hat Gott so gereinigt von allen Endlichkeiten, Relativitäten und Menschlichkeiten gedacht wie Spinoza«.

Woraus entspringen alle jene anthropomorphistischen Vorurteile? Die Antwort kann im Sinne Spinozas nur so lauten: Aus der Imagination oder der sinnlichen Wahrnehmung, die stets von Gemütsschwankungen, inadäquaten Ideen und einem ganzen Heer trüber Affekte begleitet wird. Solange wir die Dinge nur in der Form der sinnlichen Wahrnehmung betrachten, müssen wir sie verworren und bruchstückweise betrachten. Denn obwohl unser sinnliches Vorstellungsvermögen in sehr verschiedener Weise von der Natur der äußeren Dinge bestimmt werden kann, so kommt in den einzelnen Vorstellungen doch immer nur eine bestimmte Seite dieser Natur zum Ausdruck. Unendlich vieles bleibt unserer sinnlichen Wahrnehmung verborgen und darunter meist gerade das, was für die Beschaffenheit der Außendinge wesentlich ist. Aber gesetzt den Fall, daß dieses Wesentliche von unseren Sinnen aufgefaßt werden könnte, so bliebe doch eine solche Auffassung weit entfernt, wirkliche Erkenntnis, das heißt klare Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Dinge zu sein, da sie dem Zwange äußerer Eindrücke und dem beständigen Wechsel zufälliger Impulse dauernd unterworfen ist. Unsere sinnlichen Erfahrungen sind überall abgerissen und zerstückelt; sie gleichen einer »Hydra mit tausend Köpfen«. Stets ist es nur ein Einzelnes, was hier im Vordergrund unserer Interessen steht, und solange unser Denken und Fühlen von

solchen einzelnen Eindrücken beherrscht wird, kann es unmöglich als unser selbsterworbenes geistiges Eigentum, das heißt als ein adäquater Ausdruck unseres innern wirklichen Seins und Wesens angesehen werden. An die Stelle der klaren Vernunfterkenntnis tritt eine Phantasmagorie von Vorstellungen, und wir verhalten uns zur Außenwelt wie die passiven Zuschauer eines Schauspiels, dessen Eindrücke wir zwar aufnehmen, dessen Sinn und Zusammenhang jedoch uns unverständlich bleibt. Hören wir Spinoza selbst: »So hätten wir denn« [1]), sagt er in seiner Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes, »den Unterschied zwischen der wahren Idee und den übrigen Gedanken (perceptiones) gekennzeichnet, und gezeigt, daß die fingierten, falschen und übrigen Ideen ihren Ursprung in der Einbildungskraft haben, d. h. in gewissen zufälligen (um mich dieses Ausdrucks zu bedienen) und losen Empfindungen, welche nicht von des Geistes Kraft selbst herrühren, sondern von äußeren Ursachen, je nach den verschiedenen Bewegungen, die der Körper träumend oder wachend empfängt (ostendimusque, quod ideae fictae, falsae, et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est a quibusdam sensationibus fortuitis [ut sic loquar] atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus, sive somniando sive vigilando, varios accipit motus). Oder meinetwegen verstehe man hier unter Einbildungskraft was man will, wenn sie nur etwas anders ist, als der Verstand (diversum ab intellectu) und etwas, das den Geist in ein leidendes Verhältnis bringt. Denn es ist einerlei, was man darunter versteht, wenn man nur weiß, daß sie etwas Vages ist (quid vagum), und der Geist dabei etwas erleidet, und wir auch wissen, wie wir mit Hilfe des Verstandes uns von ihr befreien«. Die Hilfsmittel der Einbildungskraft sind

[1]) Tractatus de Intellectus Emendatione. Bd. I, pg. 26.

nach Spinoza die Vorstellungen. Alles was von der Einbildungskraft gesagt worden ist, gilt also auch von ihnen. Dennoch aber darf das nicht dahin verstanden werden, daß die Vorstellung überhaupt keine Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit einschließt, also mit Sinnentäuschung vollkommen identisch ist. Eine derartige rein phänomenalistische Auffassung lag der ganzen Anschauungsweise des großen Denkers vollkommen fern — so fern, behaupte ich, daß er selbst nicht einmal den Schein eines Mißverständnisses fürchtete — wie sollte er auch dazu kommen, da mehr als ein Jahrhundert vergehen mußte, bis Kants kritischer Transzendentalismus das Licht der Welt erblickte? Da also Spinoza mit einer phänomenalistischen Ausdeutung seiner Erkenntnislehre überhaupt nicht rechnen konnte, so kann es auch nicht Wunder nehmen, daß er es unterlassen hat, mit der ihm sonst eignenden Gründlichkeit und Ausführlichkeit dem Aufkommen eines derartigen Mißverständnisses von seiten seiner späteren Interpreten vorzubeugen. Gut, wird man sagen, Spinoza gehört eben zu den »Dogmatikern der Philosophie«, und weil seine Philosophie nichts anderes als Dogmatismus ist, mußte er auch einem »naiven Realismus« den ihm gebührenden Tribut bezahlen. So wäre denn glücklich auch diese Lehre unter Registratur und Siegel gebracht, ohne Skrupel, ob nicht doch am Ende an die Stelle des einen Mißverständnisses lediglich ein anderes getreten ist. Doch verzichten wir getrost auf alle derartigen Registraturen! Soviel steht zunächst fest: die Welt war für Spinoza kein Schein. Er bedurfte also auch keines »Dinges an sich«, um die nur durch das Medium der sinnlichen Wahrnehmung und unserer subjektiven Auffassung erkennbaren Dinge gleichsam künstlich zu fundamentieren. Ausdrücklich erklärt er: »Das erste was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges« (Primum, quod

actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis. Eth. II, Prop. XI). Und ferner: »Alles was im Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, muß von dem menschlichen Geist erfaßt werden, oder es gibt im menschlichen Geist notwendig eine Idee dieses Dinges. Das heißt, wenn das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was vom Geist nicht erfaßt wird« (Quicquid in objecto ideae humanam Mentem constituentis contingit, id ab humana Mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in Mente necessario idea: Hoc est, si objectum ideae humanam Mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a Mente non percipiatur«. Eth. II, Prop. XII). Und: »das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung (certus Extensionis modus actu existens) und nichts anderes (Eth. II, Prop. XIII). Zusatz: »Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht und daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existiert« (Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere. Eth. II, Prop. XIII Coroll). Allerdings, so lautet der 26. Lehrsatz des zweiten Teils, erfaßt der menschliche Geist einen äußeren Körper als wirklich existierend nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers (Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui Corporis). Zusammen mit den vorhin genannten Sätzen kann das nur bedeuten: durch die sinnliche Wahrnehmung ist eine adäquate Erkenntnis der Außenwelt unmöglich, aber auch ohne sinnliche Wahrnehmung ist eine solche Erkenntnis unmöglich. Die nähere Erläuterung dieses grundlegenden Ergebnisses gibt dann der Beweis von Lehrs. 16, Teil II: »Alle Erregungsweisen«, wird hier gesagt, »von welchen ein Körper erregt wird, folgen aus der Natur

des erregten und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers. Mithin schließt die Idee einer jeden Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper durch einen äußeren Körper erregt wird, die Natur des menschlichen Körpers und des äußeren Körpers in sich«. Etwas von der Natur oder dem Wesen der äußeren Körper kommt also allerdings in den Eindrücken, die wir von ihnen haben, zur Geltung, aber eben weil diese Eindrücke nicht die ganze Natur, nicht das ganze Wesen der Außendinge wiedergeben, können sie auch nur die empirischen oder provisorischen Hilfsmittel eines Erkennens bleiben, das der begrifflichen Korrektur und Ergänzung nicht entbehren kann.

Schon aus diesen Darlegungen geht klar hervor, daß Spinoza weit entfernt war von jener scholastischen Methode willkürlicher Begriffserzeugung, die keinen vom Denken unabhängig gegebenen und unmittelbar wahrnehmbaren objektiven Erfahrungsinhalt anerkennt, sondern eher den Tatsachen Unrecht gibt als den Forderungen eines in sich selbst ruhenden und alle Verbindung mit der Wirklichkeit und der Anschauung perhorreszierenden Denkens. Die Wahrnehmungserkenntnis oder Imagination kann zwar nur eine verworrene oder eine getrübte und unvollkommene Erkenntnis des Wirklichen liefern, aber sie schließt trotzdem sowohl in objektiver als in subjektiver Hinsicht ein Moment positiver Wahrheit in sich, sie steht gleichsam unter dem Zwange der Wirklichkeit, und es ist unmöglich, daß sie sich dieses Wirklichkeitsmomentes entäußert.

Wenn Spinoza sagt: »Die Idee jeder Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper erregt wird, muß nicht bloß die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch zugleich die Natur des äußeren Körpers in sich schließen«, so ist also, wie zum Überfluß Eth. II, Prop. 38 Dem. ausdrücklich erklärt wird, hinzuzufügen: Aber nur teilweise (ex parte). Denn in Wahrheit ist der Körper auch noch auf sehr verschiedene

andere Arten erregungsfähig als auf Grund der einzelnen sinnlichen Wahrnehmung erkennbar wird. Daher sind »die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, sofern sie bloß auf den menschlischen Geist bezogen werden, nicht klar und deutlich, sondern verworren«. Unter dem menschlichen Geist nämlich ist hier bloß die Summe der Ideen zu verstehen, die den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung ausmachen; es sind die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers gemeint, die sowohl die Natur der äußeren Körper als des menschlichen Körpers selbst einschließen. Da diese Erregungen Daseinsformen sind, womit die Teile des menschlichen Körpers und folglich auch der ganze Körper erregt werden, so müssen sie nicht bloß die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch seiner Teile notwendig in sich schließen. Wenn es daher auch wahr ist, daß der menschliche Geist die Natur vieler Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt, so werden die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, doch mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur der äußeren anzeigen. Unmöglich m. a. W. kann in den Ideen der zufälligen Erregungsweisen des menschlischen Körpers und seiner Teile die wirkliche Natur oder das objektive Wesen der Wahrnehmungsobjekte erschöpfend zum Ausdruck kommen, ganz gleich was wir unter diesen Wahrnehmungsobjekten verstehen, sei es den eigenen Körper oder einen fremden.

»In Gott«, so drückt sich Spinoza aus, »ist eine adäquate Erkenntnis der äußeren Körper und der den menschlichen Körper bildenden Teile, nicht sofern er bloß als vom menschlichen Geist, sondern sofern er auch noch als von vielen andern Ideen erregt betrachtet wird«, die, wie man hinzufügen muß, ebenfalls zum wahren Wesen der äußeren Körper, sowie auch des menschlichen und seiner Teile gehören. Daher sind in Gott alle Ideen vollkommen wahr. Insofern sie aber auf den menschlichen Geist allein bezogen werden, sind sie »als Schlußfolgerungen ohne Vordersätze anzusehen, d. h., wie an sich

klar, als verworrene Ideen« (veluti consequentiae absque praemissis, hoc est, ut per se notum, ideae confusae. Eth. II, Prop. 28 Dem.).

Auch die sinnlichen Wahrnehmungen gehören also nach der Lehre Spinozas einem notwendigen Zusammenhang wirklich existierender Dinge an. Zunächst sind sie ein psychologisches Faktum und als solches Glieder des Kausalnexus unserer innern Erfahrung. Daher wird auch ihre Entstehung ohne den Zusammenhang der inneren Erfahrungen nicht zureichend begriffen werden können. Inadäquat müssen sie insofern genannt werden, weil sie eine partielle Erkenntnis äußerer Objekte einschließen, die nur zu oft ohne zureichenden Grund von uns verallgemeinert wird. In allen inadäquaten Ideen wird Wahres und Falsches, Besonderes und Allgemeines mit einander konfundiert; und diese Konfusion ist unvermeidlich, solange unser Denken von einzelnen äußeren Eindrücken beherrscht wird. Daher folgen auch die inadäquaten Ideen mit derselben Notwendigkeit aus unserer Natur wie die adäquaten. Etwas Positives ist der Irrtum nicht. Er verschwindet sofort, sobald die Dinge in einem umfassenden Zusammenhang und in der richtigen Ordnung erkannt werden. Er ist nur ein Zeichen dafür, daß unsere Erkenntnis unvollständig oder verstümmelt ist. Keineswegs aber ist er identisch mit dem Fehlen aller Erkenntnis überhaupt. Ausdrücklich erklärt Spinoza: »Wenn der menschliche Körper von einer Erregungsweise erregt wird, die die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist diesen äußeren Körper solange als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten, bis der Körper eine andere Erregung empfängt, die die Existenz dieses Körpers oder seine Gegenwart ausschließt« (Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec

Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat«. Eth. II, Prop. XVII).

In den Vorstellungen allein liegt daher auch keineswegs der Grund, daß wir irren. Denn würde er nur in ihnen liegen, so würden wir offenbar zu irren aufhören müssen, falls zu ihnen die Idee hinzutritt, die die Existenz der Dinge, die als gegenwärtig vorgestellt werden, ausschließt[1]). Das ist aber nicht der Fall. So stellen wir uns z. B. vor, daß die Sonne zweihundert Fuß von uns entfernt ist. »Darin allein liegt der Irrtum nicht, sondern darin, daß wir, während wir sie so betrachten, ihre wahre Entfernung nicht kennen. Wenn wir aber auch erkennen, daß sie mehr als sechshundert Erddurchmesser von uns entfernt ist, so bleibt dessenungeachtet die Vorstellung, daß sie wahr ist, bestehen. Nicht deshalb stellen wir uns also die Sonne so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern deshalb, weil die Erregung unseres Körpers das Wesen der Sonne in sich schließt, sofern der Körper selbst von ihr erregt wird«, und, wie man hinzufügen kann, diese Erregung das Wesen der Sonne nur sehr unvollkommen ausdrückt.

So findet also der Satz, daß in den Ideen (oder Vorstellungen überhaupt) nichts Positives liegt, wegen dessen sie falsch genannt werden müßten, seine volle Bestätigung. Das Wort »positiv« wird von Spinoza regelmäßig auf die Existenz und Existenzart der Dinge bezogen; es drückt stets die Abwesenheit eines Mangels oder einer Unvollkommenheit aus. Das Positive in einer Vorstellung ist die Tatsache, daß sie eine bestimmte Realität einschließt (in dem obigen Beispiel das Wesen der Sonne, soweit unser Körper von ihr erregt wird). Hierin liegt nichts Falsches, weder ein Mangel noch eine Unvollkommenheit. Denn die Vorstellung, an sich betrachtet, ist ja nichts anderes als die Idee jener Erregung selbst. Darum ist sie als solche durchaus real und keineswegs der Grund eines Irrtums. Dennoch stimmt

[1]) Eth. II, Lehrs. 17, Anmerk.



die Vorstellung nicht mit dem wahren Begriff überein, den wir von der wahren Entfernung und dem Wesen der Sonne haben. Die wahre Erkenntnis einer Sache folgt eben nicht aus ihrer Vorstellung, sondern ergiebt sich aus dem widerspruchslosen notwendigen Zusammenhang aller Vorstellungen unter einander, das heißt, sie folgt aus dem Wesen des Geistes, der diesen Zusammenhang aller Vorstellungen in sich einschließt; sie ist das Resultat eines methodischen auf einer genauen Vergleichung vieler Einzelerfahrungen beruhenden begrifflichen Denkens.

Es ist das unsterbliche Verdienst Galileis, dieses Prinzip der Naturerklärung zuerst erkannt und praktisch verwertet zu haben, während der ganz und gar im Anschauungskreise der aristotelischen Logik befangenen Scholastik als höchstes Ziel der Naturerklärung die Subsumtion aller Einzelerscheinungen unter feststehende allgemeine Begriffe vorschwebte, über deren Ursprung sie sich durchaus im Unklaren befand. Mit der Anwendung jenes Prinzips ist die Zurückführung der materiellen Erscheinungen auf rein mechanische Bewegungsgesetze zu einem allgemeingiltigen Postulat exakter Naturerklärung erhoben und damit auch das Zugeständnis gemacht, daß dem gesamten qualitativen Inhalt der Wahrnehmung, das heißt dem Empfindungsbestandteil derselben, keine objektive, sondern nur eine subjektive (psychologische) Bedeutung zukommen kann. Auch im Systeme Spinozas gehört die Empfindung, wie wir noch sehen werden, obschon sie ohne physiologische Substrate nicht denkbar ist, und damit zugleich zu den materiellen Bewegungsformen der Körperwelt in engste Beziehung tritt, doch einem geistigen, das heißt rein psychologischen (subjektiven) Zusammenhange an. Auch hat keiner die Forderung eines rein mechanischen und daher auch nur begrifflich zu erfassenden Zusammenhanges der Naturerscheinungen energischer zur Geltung gebracht als er. Dennoch

aber läßt auch die spinozische Weltanschauung in zweifacher Hinsicht noch deutlich die Spuren einer Nachwirkung scholastischer Anschauungsweisen erkennen: Einmal insofern als sie die Irrtümer des scholastischen Nominalismus nicht ganz von sich abgestreift hat und ferner insofern als, äußerlich betrachtet, in ihrer »mathematischen Methode« die von der Scholastik vergötterte aristotelische Technik der Subsumtionen ihre neuen Triumphe feierte.

2. Die sogenannten »notiones universales« und »termini transcendentales«.

Zum Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung oder der Imagination rechnet Spinoza vor allem jene konkreten Gattungsbegriffe, die er »notiones universales« nennt, wie Mensch, Tier, Pferd, Hund, Haus usw. und jene abstrakten Beziehungbegriffe, die von ihm »termini transcendentales« genannt werden, wie das Seiende, das Ding, Etwas usw. Wenn alle diese Ausdrücke und Begriffsbildungen auch für die Zwecke der Veranschaulichung, des besseren Behaltens oder der bloßen Exemplifikation wirklicher Dinge einen gewissen Wert haben mögen, so sind sie doch zur rationellen Erklärung, d. h. zur adäquaten Erkenntnis des objektiven Wesens der Dinge seiner Meinung nach nicht brauchbar. Da sie die individuelle Bestimmtheit der wirklichen Objekte verwischen, müssen sie notwendig zu Quellen einer getrübten Erkenntnis werden. Woraus entstehen jene termini, wie das Seiende, das Ding, Etwas? »Diese Ausdrücke«, sagt Spinoza, »entstehen daraus, daß der menschliche Körper, weil er beschränkt ist, nicht fähig ist, mehr als eine bestimmte Zahl von Vorstellungen zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden. Wird diese Zahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen (imagines) an, sich zu verwirren. Wird aber diese Zahl von Vorstellungen, die der menschliche Körper

zu gleicher Zeit deutlich in sich zu bilden vermag, erheblich überschritten, so werden alle sich gänzlich untereinander verwirren (et si hic imaginum numerus, quarum Corpus est capax, ut eas in se simul formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur)[1] ... Und dann wird auch der Geist alle Körper verworren, ohne irgend eine Unterscheidung vorstellen (mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur) und sie gleichsam unter einem Attribut zusammenfassen, nämlich unter dem Attribut des »Seienden«, »des Dinges« usw. .... Aus ähnlichen Ursachen sind jene Begriffe entstanden, die man Gattungsbegriffe (notiones universales) nennt, wie »Mensch«, »Pferd«, »Hund« usw., weil nämlich im menschlichen Körper so viele Vorstellungen, z. B. von Menschen, sich zu gleicher Zeit bilden, daß sie die Vorstellungskraft zwar nicht gänzlich, aber doch in dem Maße übersteigen, daß der Geist die geringen Unterschiede der Einzelnen (singulorum parvas differentias) wie die Farbe, die Größe etc. eines jeden, und ihre bestimmte Zahl nicht vorstellen kann, und nur das, worin alle — sofern der Körper von ihnen erregt wird — übereinstimmen (conveniunt) deutlich vorstellt, denn von dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft ist der Körper am meisten, nämlich von jedem einzelnen, erregt gewesen.«

Nun erhalten diese Begriffe, wie man im Sinne Spinozas ergänzend hinzufügen kann, insofern sie übereinstimmende Merkmale der Dinge zusammenfassen, allerdings nichts Falsches. Aber ihre Unzulänglichkeit liegt darin, daß sie, wie er sagt, nicht von jedermann auf gleiche Weise gebildet werden, sondern von jedem anders, je nachdem der Körper von dem betreffenden Dinge öfter oder weniger oft erregt gewesen ist; denn je öfter dies der Fall war, desto leichter stellt der Geist das Ding vor und erinnert sich desselben. Menschen z. B. die

---

[1]) Eth. II, Prop. XL Scholium I.

öfter die aufrechte Gestalt des Menschen mit Bewunderung betrachtet haben, verstehen unter den Namen »Mensch« ein lebendes Wesen von aufrechter Gestalt. Andere dagegen, die gewohnt sind, am Menschen etwas anderes ins Auge zu fassen, werden eine andere Gattungsvorstellung vom Menschen bilden, etwa: Der Mensch ist ein lachendes Geschöpf.... Und so wird auch bei allem andern jedermann der Disposition seines Körpers entsprechend (pro dispositione sui corporis) die Gattungsvorstellungen der Dinge bilden. »Kein Wunder daher«, setzt Spinoza hinzu, »daß unter den Philosophen, die die natürlichen Dinge durch die bloßen Vorstellungen der Dinge[1]) erklären wollten (qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt), soviele Meinungsstreitigkeiten entstanden sind«.

Es kann kein Zweifel sein, daß diese nominalistische Auffaßung teilweise eine Verkennung des psychologischen Ursprungs der hier in Rede stehenden Begriffe einschließt, gleichzeitig aber auch auf eine Unterschätzung ihrer logischen Brauchbarkeit für die Zwecke des Denkens und Erkennens beruht. Daß nicht bloß diese, sondern alle Begriffe, die der menschliche Geist zu bilden imstande ist, mißbraucht oder falsch angewandt werden können, ist eine Binsenwahrheit, die niemand bestreiten wird. Aber das hat auch Spinoza nicht bezweifelt. Er teilte dagegen offenbar die Ansicht des scholastischen Nominalismus, daß jene von ihm verworfenen Begriffe notwendig mißbraucht werden müßten, daß also der Irrtum eine notwendige Folge des Wesens jener Begriffe sei: und hierin steckt der Fehler. Für Spinoza sind alle jene »Ausdrucksweisen« überhaupt keine Begriffe im streng logischen Sinne des Wortes, da die Vorstellungselemente, die sie

---

[1]) Vorstellungen = Bilder = Ideen der Erregungen des Körpers. Vgl. Eth. II, Scholium zu Lehrs. 17.

zusammensetzen, nicht sowohl innerlich zu einer untrennbaren logischen Einheit mit einander verbunden sind, als vielmehr bloß äußerlich coexistieren und rein gedächtnismäßig, das heißt zufällig aufgegriffen und zu einem Ganzen vereinigt erscheinen.

An die begriffliche Erkenntnis der Dinge im wissenschaftlichen Sinne des Wortes stellte er weit höhere Anforderungen, und hierin werden wir ihm prinzipiell Recht geben müssen, unbeschadet des Umstandes, daß er die logische Natur der genannten Gattungs- und Beziehungsbegriffe, wovon wir später noch ausführlicher reden werden, entschieden verkannt hat. Begriff im engeren Sinne ist auch nach Spinoza stets das Resultat einer logischen Vergleichung der Dinge, die eine produktive (innere) Tätigkeit des Geistes einschließt. »Unter Idee«, sagt Spinoza, »verstehe ich einen Begriff des Geistes, den der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist« und fügt erläuternd hierzu: »Ich sage lieber Begriff (conceptus) als Wahrnehmung (perceptio), weil das Wort Wahrnehmung anzudeuten scheint, daß der Geist von dem Objekt leidet, während Begriff eine Tätigkeit des Geistes auszudrücken scheint.« (Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati; at conceptus actionem Mentis exprimere videtur)[1]. Ferner in der Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes: »Die Ideen, die wir klar und deutlich bilden, scheinen so aus der bloßen Notwendigkeit unserer Natur zu folgen, daß sie absolut von unserem Vermögen allein abzuhängen scheinen. Bei den verworrenen Ideen ist das umgekehrte der Fall, diese bilden sich oft gegen unseren Willen.« (Ideae quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur.) Daß dieser Unterschied

[1]) Eth. II, Definitiones. Explicatio.

ein schwankender ist, liegt auf der Hand, da auch ursprünglich »spontane Begriffsschöpfungen« gegen unseren Willen lediglich nach den Gesetzen der Vorstellungsassoziation in uns auftauchen und verschwinden können — ein Vorgang, den Wundt auf das Gesetz der Mechanisierung der Vorstellungen zurückgeführt hat, das für die Entwicklung des Seelenlebens zu höherer und umfassenderer Leistungsfähigkeit von grundlegender Bedeutung ist. Daß dieser Mechanisierungsprozeß die Funktion echter Begriffsschöpfungen logische Hilfsmittel des Erkennens zu sein, nicht aufhebt, ist an sich klar. Ebenso selbstverständlich aber ist, daß aus einer bloßen Assoziation von Vorstellungen ein logischer Denkakt nicht zusammgesetzt sein kann. Da nun Spinoza den genannten konkreten Gattungs- und abstrakten Beziehungsbegriffen lediglich solch einen assoziativen Charakter zuschrieb, so war er also auch im Recht, ihnen die Kompetenz abzusprechen als Hilfsmittel einer adäquaten Erkenntnis zu dienen.

Zweiter Abschnitt: Die Hilfsmittel der wahren Erkenntnis: Begriff und Denken.

1. Die Kriterien der Gewißheit.

Worin bestehen die spezifischen Hilfsmittel der wahren Erkenntnis? Hierauf kann die Antwort nur so lauten: im Begriff und im Denken. Der Inhalt der wahren Erkenntnis sind adäquate Begriffe. Insofern der Geist solche Begriffe bildet, ist er nicht leidend, sondern tätig. Die Tätigkeit des Geistes besteht überhaupt nur in der Fähigkeit, adäquate Begriffe zu bilden. Alle wahren Begriffe folgen daher allein aus dem inneren Wesen des Geistes selbst; sie sind Produkte einer denkenden Tätigkeit, während die Erfahrung nur die äußere Anregung dazu bietet, bestimmte Begriffe zu bilden oder, wie

Spinoza sagt, dazu dient, den Geist zu bestimmen über die Wesenheiten der Dinge nachzudenken[1]). Die Wesenheiten der Dinge sind objektiv gegeben; sie können vom Denken nicht erzeugt, sondern nur adäquat nachgebildet werden. Daß dies möglich ist, liegt daran — und dies ist für die spinozische Erkenntnislehre von fundamentaler Bedeutung — daß mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge die Ordnung und Verknüpfung der (adäquaten) Ideen a priori identisch ist. (Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Eth. II, Prop. VII.) Nur von diesem metaphysischen Gesichtspunkte aus ist die spinozische Erkenntnislehre vollkommen zu verstehen und richtig zu beurteilen. Brauchbar für die Zwecke des Erkennens können nur solche Ideen und Begriffsbildungen sein, die ihren Objekten (Ideaten) wirklich entsprechen. In Gott entsprechen alle Ideen ihren Ideaten. Daher sind auch die »notiones universales« und »termini transcendentales« in Gott vollkommen wahr. Auch folgt aus Gott und in Gott mit Notwendigkeit das Bewußtsein der Gewißheit von der Übereinstimmung des Gedachten mit seinen Objekten. Da nun die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge und umgekehrt, so muß eben die Art, wie wir das formale Sein, d. h. die objektiv existierenden Dinge im Geiste spontan darstellen (d. h. beides zugleich: sowohl empfinden als denkend nacherzeugen), die

---

[1]) Vgl. Ep. X an Simon de Vries: »Petis a me, an egeamus experientia ad sciendum, utrum Definitio alicujus Attributi sit vera? Ad hoc respondeo, nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet.

Gewißheit selbst sein. Daher konnte Spinoza einerseits sagen: »die Form des wahren Gedankens muß in eben diesem Gedanken selbst liegen ohne Beziehung auf andere. Sie erkennt kein Objekt als Ursache an, sondern muß vom Vermögen und der Natur des Verstandes selbst abhängen«[1]), und anderseits: »Die Gewißheit ist nichts als das objektive Wesen selbst, d. h. die Art, wie wir das formale Sein empfinden, ist eben die Gewißheit. Hieraus erhellt wiederum, daß es zur Gewißheit über das Wahre keines weiteren Kennzeichens bedarf, sondern es genügt, die wahre Idee zu haben. Denn es ist .... nicht nötig, daß ich weiß, ich wisse, daß ich weiß«[2]). Wir sehen also hieraus, daß Spinoza die Gewißheit mit dem Selbstbewußtsein, das heißt mit der Idee einer wahren Idee identifiziert. Diese wahre Idee ist an sich, das heißt psychologisch betrachtet, nichts anderes als eine Empfindung oder eine einfache Vorstellung (sensatio)[3]). Aber zur Gewißheit genügt es nicht, diese einzelne Empfindung zu haben, sondern es muß zu ihr die Idee dieser Empfindung, also gleichsam die Empfindung dieser Empfindung hinzutreten. Denn die Gewißheit ist ein spontaner Akt des Geistes, während die einfache Empfindung an sich betrachtet zwar Bewußtsein, keineswegs aber Selbstbewußtsein einschließt. »Es gibt«, sagt Spinoza, »in der Seele keinen Zweifel durch die Sache selbst, woran man zweifelt. Das heißt, wenn nur eine einzige Idee in der Seele ist, mag

[1]) Tract. de Int. Emend. Tom. I, pg. 22: Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet.

[2]) Ibid. pg. 11: Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam: Nam ... non opus est, ut sciam quod sciam me scire.

[3]) pg. 24.

sie nun wahr oder falsch sein, so wird es keinen Zweifel geben und auch keine Gewißheit, sondern nur eine entsprechende Empfindung (talis sensatio). Denn die Idee ist an sich nichts anderes als eine entsprechende Empfindung. Der Zweifel aber wird durch eine andere Idee gegeben, welche nicht so klar und deutlich ist, daß wir aus ihr etwas Gewisses über die Sache, an der wir zweifeln, schließen können, d. h. eine Idee, die uns in Zweifel versetzt, ist nicht klar und deutlich«[1]).

Wenn nun Spinoza mit der Behauptung, daß es zur Gewißheit über das Wahre keines weiteren Kriteriums bedarf als eben dieses Bewußtseins von dem Besitz der wahren Idee, scheinbar objektive Kennzeichen der Gewißheit ablehnt, so darf doch nicht übersehen werden, daß hier nur von der Form oder dem psychologischen Faktum der Gewißheit die Rede ist. Offenbar schwebte ihm der Gedanke vor, daß alle Evidenz letzten Grundes auf einem Gefühl oder auf einer ursprünglichen unmittelbaren Anschauung beruht und daher auch einer Unterstützung durch logische Beweisgründe entbehren kann. Aber diese zweifellos richtige Überzeugung schließt die Notwendigkeit, zugleich nach logischen, also objektiven Kriterien der Gewißheit zu suchen, keineswegs aus. Daher erhebt sich die Frage: Hat Spinoza solche objektiven Kriterien der Gewißheit gekannt? Diese Frage muß entschieden bejaht werden, und es bedarf, um diese Kriterien aufzufinden, nur des Hinweises auf die Beweisgründe, mit denen er den Satz, daß die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, gestützt hat. Zum Beweise dieses Satzes beruft er sich nämlich auf das Axiom, daß die Erkenntnis der Wirkung von der Erkenntnis der Ursache abhängt und dieselbe einschließt (I. Axiom IV), d. h. offenbar: Wenn die entsprechenden Objekte der Begriffe (Ideate) einander determinieren,

---

[1]) Ibid. pg. 24.

oder was für Spinoza stets dasselbe ist, im Kausalitätsverhältnis zueinander stehen, so sind auch die Begriffe selbst determiniert, d. h. der eine Begriff ist durch den andern bestimmt und daher auch durch den andern erkennbar[1]). Da beide Reihen, die materielle oder die Dinge im Attribute der Ausdehnung, und die geistige oder die Dinge im Attribute des Denkens, nichts miteinander gemein haben, das heißt, sich nicht selbst untereinander determinieren oder nicht selbst in kausaler Abhängigkeit untereinander stehen, so können sie auch nicht durcheinander begriffen werden, denn durcheinander begriffen werden heißt eben nichts anderes als sich wechselseitig kausieren oder determinieren. Keine Reihe und daher auch kein einzelnes Ding der Reihe kann die Ursache oder die Wirkung der anderen Reihe oder eines anderen Dinges in ihr sein. Kurz, der Form nach sind beide Reihen absolut voneinander verschieden. Ihrem Inhalt oder, was dasselbe ist, ihrem Wesen nach sind beide Reihen jedoch absolut identisch. Mit dieser Behauptung ihrer Wesensidentität wird aber nichts anderes gesagt, als daß die Kausalität der Ideen und die Kausalität der Objekte in Gott oder der absoluten Substanz, die alles was existiert in sich einschließt und die immanente Ursache aller realen Wirkungen in der Welt ist, ein und dieselbe ist. Folglich müssen auch sämtliche Ideen, vorausgesetzt, daß sie aus der höchsten Idee, nämlich dem Substanzbegriff oder der Idee Gottes, in logisch richtiger also widerspruchsloser Ordnung abgeleitet werden, eo ipso ihren Ideaten entsprechen.

Dies ist für den berühmten siebenten Lehrsatz des zweiten Teils der Ethik der vollständige und, wie ich glaube, im Sinne Spinozas folgerichtig durchgeführte Beweisgang. Unschwer

---

[1]) Siehe die treffliche Erläuterung dieses Punktes bei Friedrichs: Der Substanzbegriff Spinozas. Diss. Greifswald 1896. S. 33 f.

läßt sich daraus erkennen, daß zur Gewißheit nicht bloß das Bewußtsein eines psychologischen Tatbestandes und der zu diesem Tatbestande gehörenden Ideen gehört, sondern auch das Bewußtsein der Übereinstimmung dieser Erfahrungsinhalte untereinander und aller Folgerungen, die daraus abgeleitet werden können. M. a. W. das eigentliche Kriterium der Wahrheit ist auch für Spinoza die widerspruchslose Verbindung der Vorstellungen untereinander und ihre Übereinstimmung mit den Grundgesetzen alles logischen Denkens überhaupt. Das logische Postulat aber, daß die Gesetze des Denkens zugleich die Gesetze der Objekte des Denkens sind, war für Spinoza beides zugleich: eine apriorische Voraussetzung für alles Erkennen und eine metaphysische (ontologische) Wahrheit.

Eben darum war es auch gefordert, das Wissen von allen Dingen nicht bloß auf eine abgeleitete Erkenntnis zurückzuführen, sondern letzten Grundes in eine unvermittelte, unmittelbare Gewißheit hineinzuverlegen; hatte doch schon Aristoteles richtig erkannt, daß, wenn auch all unser Wissen von den Dingen ein vermitteltes Wissen ist, jeder Beweis schließlich in einer unvermittelten Erkenntnis seine letzte Stütze finden muß. Auch für Spinoza war, wie wir noch sehen werden, diese unvermittelte oder unmittelbare Gewißheit einer Sache die höchste, die es geben kann. Diese Dignität schöpft sie aber nicht daraus, daß sie sich zum diskursiven Denken in Gegensatz stellt, sondern gerade daraus, daß Denken und Anschauung, Begriff und unmittelbare Erkenntnis in ihr eins sind, d. h. sich in ihr zu einem einheitlichen Erlebnis untrennbar verbinden.

Ohne das Bewußtsein von etwas zu haben, was unmittelbar gewiß ist, würden wir überhaupt nichts erkennen können. Alles Wahre schließt mit der Idee des Objekts zugleich die Idee der Existenz des Objekts ein, das heißt, »wenn z. B. jemand sagt, Peter existiert, ohne daß er weiß, daß Peter existiert, so ist dieser Gedanke in Rücksicht auf den, der es sagt, falsch,

oder wenn man lieber will, er ist nicht wahr, wenn auch Peter in der Tat existieren sollte. Denn diese Aussage »Peter existiert« ist nur wahr rücksichtlich dessen, der gewiß weiß, daß Peter existiert«[1]). Solange wir also etwas aussinnen, ohne ein Interesse daran zu haben, die Verwirklichung des Gedachten in der Außenwelt wiederzufinden, werden solche Behauptungen an sich nichts Falsches enthalten können. »Wenn ein Baumeister sich irgendeinen Bau ausdenkt, so ist, auch wenn dieser Bau niemals existiert hat, der Gedanke des Baues doch wahr, und der Gedanke bleibt derselbe, ob der Bau existiert oder nicht«[2]). Eine falsche Ideenverbindung würde aber auch hier sofort entstehen, wenn, obschon der Bau nicht existiert, der betreffende Baumeister behaupten wollte, sein Bau existiert, da zwar in diesem Fall die bloße Vorstellung des Baues, keineswegs aber die Bejahung (Idee) seiner Existenz in der Außenwelt aus der Natur des Vorstellens selbst oder dem geistigen Vermögen des Behauptenden mit Notwendigkeit folgt. Damit letzteres der Fall ist, muß eben die anschauliche Gewißheit der Existenz, oder was dasselbe ist, die Idee der Existenz des Objektes hinzukommen. Damit erscheint aber auch die ursprüngliche Konzeption des Baues in einem ganz anderen Lichte. Nicht die Idee der Existenz des Bauwerks in der Außenwelt kann als die Folge jener Konzeption, sondern umgekehrt letztere nur als eine Folge der ersteren angesehen werden. Erst hiermit ist die einzig mögliche und vollkommen richtige Ordnung hergestellt, die den Tatbeständen entspricht. Um sagen zu können, daß die Idee (Bejahung) der Existenz einer Sache aus dem geistigen Vermögen oder der Natur des Verstandes mit Notwendigkeit folgt, muß also diese Existenz in der Außenwelt mit Notwendigkeit gegeben sein. Ohne

---

[1]) Tract. de Int. Emend., pg. 21.

[2]) Ibid.

dieses Gegebensein könnte ja nicht einmal die entsprechende körperliche Affektion vorhanden sein, deren Idee erst wieder die Grundlage für die Bejahung (Behauptung) abgibt, daß diese oder jene Sache existiert. Ist aber jene Grundlage vorhanden, d. h. die Idee eines wirklichen Objektes tatsächlich in unserem Geiste, so ist auch die Gewißheit dieser Idee ebenso wie diese selbst nur als eine notwendige unmittelbare Folge aus der Natur unseres Verstandes oder unserem geistigen Vermögen aufzufassen, von dem jetzt mit Recht gesagt werden kann, daß es die Gewißheit der Existenz jenes Objektes einschließt, oder daß es weiß, daß die Dinge formaliter (in der Außenwelt) genau so sind, wie sie objektiv in unserem Geiste (als Idee) enthalten sind[1]). Das eigentliche Kriterium der Gewißheit liegt also, auch wenn sich diese Gewißheit auf bestimmte in der Außenwelt existierende Dinge bezieht, nur in unserem Geiste, und alles was mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Geistes folgt, muß notwendig wahr sein.

2. Der Wert der Erfahrung.

Es wäre ganz falsch, dieser spinozischen Ansicht den Fehler des gewöhnlichen Ontologismus unterzuschieben. Sehen wir von dem »ontologischen« Gottesbeweise Spinozas vorläufig ab, so war er weit entfernt davon, die reale Existenz der Dinge in der Außenwelt aus bloßen Ideen oder einer obskuren omnipotenten Kraft des Geistes ableiten zu wollen. Haben wir doch gesehen, daß die Anerkennung (Bejahung) der Existenz der Dinge die wirkliche Erfahrung oder das unmittelbare Erleben dieser Existenz in ganz bestimmter Form unbedingt voraussetzt. Ohne Erfahrung läßt sich über die Existenz der

---

[1]) Intellectus »certitudinem involvat, hoc est ... sciat res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur«. De. Int. Emend., pg. 32.

Einzeldinge (modi) nichts aussagen (nunquam egere experientia, nisi ad illa quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi) Ep. X. Ob freilich alles das, was aus der unmittelbaren Erfahrung als wahr und gewiß erkannt wird, sich in aller Erfahrung bewahrheitet, oder, anders ausgedrückt, ob das, was wir als wahr und gewiß auf Grund irgend welcher Motive hinstellen, nicht bloß äußerlich durch den Zwang der Sinneswahrnehmung, sondern innerlich motiviert ist, d. h. aus der Notwendigkeit des geistigen Wesens des Menschen folgt und dauernd darin beschlossen bleibt — das ist eine Frage, die nur durch eine sorgfältige Analyse und Vergleichung der Erfahrungsobjekte unter einander gelöst und zureichend beantwortet werden kann. Die Resultate dieser Analyse und Vergleichung sind aber jetzt nicht mehr als Einzelerfahrungen oder Vorstellungen, sondern als Begriffe anzusprechen, d. h. es sind Produkte einer denkenden Betrachtung der Dinge, die mit dem Wesen des Geistes untrennbar verbunden ist; und die eigentlichen und wahren Objekte dieser Begriffe sind jetzt nicht sowohl als veränderliche (dem Gesichtspunkte der Dauer unterstellte) Einzeldinge, sondern als feste und ewige Dinge zu bezeichnen, deren Ordnung und Reihenfolge selbst im Ewigen wurzelt, da sie nur als in einer ewigen Einheitsidee enthalten betrachtet werden können. Mit diesen festen und ewigen Dingen, die von Spinoza Essenzen genannt werden, hängen alle veränderlichen Einzeldinge so innig und wesenhaft zusammen, daß sie ohne dieselben weder sein noch begriffen werden können (haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter ab iis fixis [den Essenzen] pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint)[1]).

Sowohl im metaphysischen, wie im logischen Sinne sind

---

[1]) Tract. de Int. Emend. pg. 31.

also die Essenzen, wie man auch sagen kann, das eigentliche a priori der empirischen Dinge. Da aber für unsere Auffassungsweise ohne die empirischen Dinge die Essenzen nicht gegeben sind, so steht auch nicht im Widerspruch damit, daß ohne eingehende Kenntnis, d. h. ohne sorgfältige Analyse und Vergleichung dieser empirischen Dinge die Erkenntnis der Essenzen unmöglich ist. Freilich, von der Erkenntnis der Zahl, der vorübergehenden Existenz oder Dauer, der zeitlichen Aufeinanderfolge der Individuen einer bestimmten Spezies und all den tausend und abertausend äußerlichen Umständen, unter denen sich das bleibende Wesen der Dinge in der Erscheinung verwirklicht, hängt die Erkenntnis dieses Wesens nicht ab. Da die Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhanges der letzte Zweck des Erkennens ist, bleibt für die Erreichung dieses Zweckes die nach logischen Gesichtspunkten sich vollziehende sorgfältige Trennung wesentlicher und unwesentlicher Merkmale bei der Analyse und Vergleichung der Erfahrungsobjekte von grundlegender Bedeutung.

Die Reihenfolge und Ordnung der allgemeinen (letzten) Ursachen und realen Wesenheiten, also der festen und ewigen Dinge, ist aus der Reihenfolge und Ordnung der längere oder kürzere Zeit dauernden, höchstens der Zahl, niemals aber dem Wesen nach unendlichen Einzelexistenzen nicht zu erschließen. Spinoza hatte also ein Recht zu sagen: »Es ist gar nicht nötig, daß wir diese Reihenfolge der [vergänglichen] Dinge erkennen, sofern ja die Wesen der veränderlichen Einzeldinge nicht von der Reihenfolge oder Ordnung ihrer Existenz herzuleiten sind, indem diese uns nichts anderes darbietet, als äußerliche Bezeichnungen, Beziehungen oder höchstens Nebenumstände, was alles vom innersten Wesen der Dinge weit entfernt ist«. (Verumenimvero neque etiam opus est, ut earum seriem intelligamus; siquidem rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie sive ordine existendi;

cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes, aut ad summum circumstantias; quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum« ibid. pg. 30.)

Viele haben auf Grund dieser Bemerkung sich die Ansicht gebildet, daß Spinoza ein Verächter exakter Forschung und naturwissenschaftlicher Erkenntnis gewesen sei. Wie Unrecht hat man doch dem großen Denker getan! Allein schon der 6. an Oldenburg gerichtete Brief zeigt, daß Spinoza Beobachtung und Experiment nicht bloß imstande war theoretisch zu würdigen, sondern auch mit großer Geschicklichkeit anzuwenden[1]). Auch hat Spinoza ausdrücklich auf die Be-

[1]) Vgl. hierzu Berendt u. Friedländer, »Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie«, Berlin 1891, S. 41, wo sich das erfreuliche Urteil findet: »Man ist in der Tat erstaunt, aus diesem Briefwechsel Spinozas mit Oldenburg, soweit er sich auf die von Boyle angestellten und von Spinoza wiederholten, teils selbständig gemachten Experimente bezieht, zu ersehen, in welcher höchst zweckmäßigen, wahrhaft ingeniösen Weise der Philosoph seine Versuche angestellt hat. Wir erinnern hier an die Experimente, welche er in seiner Polemik mit Boyle beschreibt, in denen er beweisen will, daß die Aggregatzustände im Wesen der chemischen Körper nichts ändern und aus den Verschiedenheiten der Erscheinungen derselben in den verschiedenen Aggregatzuständen kein Schluß auf die Verschiedenheiten der Körper selbst zu ziehen ist und Ähnliches, wobei er sich in exaktester Weise des Experimentes bedient, stets aber auch den großen philosophischen Gesichtspunkt im Auge behält, die ganzen Erscheinungen der Körperwelt auf Ruhe und Bewegung zurückzuführen. Wir verweisen ferner auf Ep. 6, außerdem auf 36, 38, 39, 40, 41, 46. Spinoza zeigt sich hier überall als ein Philosoph, der nicht nur einmal gelegentlich in dilettantischer Weise experimentiert, sondern als ein solcher, in dem zugleich ein echter Naturforscher von Beruf sich regt. Nach dem aus diesen Briefen gewonnenen Einblick in Spinozas Talent für experimentelle Naturforschung kann man auf ihn nur dasselbe anwenden, was Helmholtz gelegentlich von Kant sagt: »Wäre er nicht Philosoph gewesen, so würde er höchstwahrscheinlich ein bedeutender Naturforscher geworden sein«. — Wie schmerzlich Spinoza der Vorwurf, die Wahrheit nicht in der exakten Wissenschaft und im Leben zu suchen, getroffen haben würde, wenn er ihn erlebt hätte, zeigt folgende Stelle des Tract. theol.-pol., Cap. 12: Parum curans, quid superstitio oggamiat, quae nullos magis odit, quam qui veram scientiam veramque vitam colunt. Et proh dolor! etc. pg. 371.

deutung und Notwendigkeit dieser Mittel zur Erforschung der Wahrheit wiederholt hingewiesen: »Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott«, lautet der 24. Lehrsatz des 5. Teils der Ethik. Und eine Stelle in der Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes erklärt: »Bevor wir uns zur Erkenntnis der einzelnen Dinge anschicken, ist es Zeit, daß wir die Hilfsmittel (auxilia) nennen, welche alle dahin zielen, daß wir unsere Sinne gebrauchen lernen und Experimente nach gewissen Regeln und in gewisser Ordnung anstellen, welche zur Bestimmung der Natur des gesuchten Dinges hinreichen« (ut nostris sensibus sciamus uti, et experimenta certis legibus et ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam ibid. pg. 31). Dies also ist die Grundlage, wenn auch nicht der letzte Zweck des wissenschaftlichen Erkennens, denn schließlich kommt es darauf an, aus jenen Beobachtungen zu folgern, nach welchen ewigen Gesetzen oder Gesetzen der ewigen Dinge das einzelne Ding geworden ist, und auf diese Weise mit seiner innersten Natur bekannt und vertraut zu werden (ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, et intima ejus natura innotescat).

»Der Geist, sagt Spinoza[1]), hat weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, d. h. so oft er äußerlich, nämlich wie ihm die Dinge zufällig aufstoßen, bestimmt wird dies oder jenes zu betrachten, nicht aber, so oft er innerlich, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, das Übereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche an ihnen zu verstehen. Denn so oft er auf diese oder andere Weise inner-

[1]) Eth. II, Lehrs. 29, Anmerk.

lich dazu disponiert wird, alsdann betrachtet er die Dinge klar und deutlich«. (Dico expresse, quod Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habet, quoties ex communi Naturae ordine res percipit; hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur.) Mit einem Wort: Um klar und deutlich zu erkennen, muß der Mensch die Dinge denkend betrachten. Denken aber heißt, von innen heraus mit freier Notwendigkeit handeln und die sich von außen her passiv aufdrängenden Eindrücke so verarbeiten, daß alles in einen logischen Zusammenhang, ein geschlossenes System von Gründen und Folgen zweckmäßig eingegliedert erscheint. Soll dieses System nicht unvollständig bleiben und infolgedessen auch der Einheitstrieb unserer Vernunft nur unvollkommen befriedigt werden, so muß alles aus einer höchsten Vernunftidee abgeleitet werden können, die ihre Gewißheit und Wahrheit in sich selbst trägt. Erst im Zusammenhange mit dieser letzten Idee betrachten wir die Dinge wahrhaft wie sie »an sich« sind, betrachten wir sie in Wahrheit sub specie aeterni, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, nämlich als ewige und notwendige Folgen eines ewigen und notwendigen Wesens.

Hat Spinoza, indem er diese Ansicht aufstellt, nicht im Grunde ausgesprochen, was der eigentliche Inhalt und Zweck alles philosophischen Wahrheitsstrebens immer gewesen ist und ewig bleiben wird? Und ist dabei die Erfahrung etwa zu kurz gekommen? Unmöglich. Denn da alle Erkenntnis der Außenwelt nach der ausdrücklichen Erklärung unseres Philosophen nur durch die Ideen unserer körperlichen Erregungen zustande kommt, so

bleibt die Erfahrung auch für das begriffliche Erkennen, das »pure intelligere«, die einzige und unentbehrliche Grundlage. »An der Erfahrung«, sagt Spinoza, »dürfen wir nicht zweifeln, nachdem wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, wirklich existiert«[1]). Kommt auch in den Ideen der körperlichen Affektionen zunächst weit mehr die Beschaffenheit des eigenen Körpers zum Ausdruck als die Beschaffenheit des Dinges, von welchem der Körper affiziert wird, so sind doch diese körperlichen Affektionen eine Tatsache, die nicht bestritten werden kann, und so wird auch die Existenz der Außenwelt nicht bestritten werden können, die uns durch das Medium jener Körperaffektionen unmittelbar zum Bewußtsein kommt.

Welche bedeutsame Rolle Spinoza der Erfahrung für das Gesamtgebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis zuerteilt, geht mit besonderer Klarheit aus der folgenden von den Spinozaforschern jedoch nur selten zitierten Stelle des theologisch-politischen Traktates hervor, wo speziell von der Auslegung der Bibel und den etwa dazu nötigen besonderen hermeneutischen Methoden die Rede ist[2]): »Um es nun kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Bibelerklärung nicht verschieden ist von der Methode der Naturerklärung, vielmehr mit dieser ganz zusammenfällt. Denn wie die Methode der Naturerklärung hauptsächlich darin besteht, daß man eine Naturgeschichte zusammenstellt, um daraus als aus sicheren Tatsachen die Naturgesetze zu folgern, ebenso ist es zur Bibelerklärung nötig, eine streng sachliche Geschichte derselben auszuarbeiten, um daraus als aus sicheren Tatsachen und Grundlagen die Meinung der biblischen Schriftsteller in richtigen Folgerungen abzuleiten«. (Eam autem, ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi

[1]) Eth. II, Scholion zu Prop. 17.

[2]) Cap. 7, S. 158 der Übersetzung von Stern.

Naturam, sed cum ea prorsus convenire. Nam sicuti methodus interpretandi Naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia Naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus; sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere pg. 38[1].) Nicht nachdrücklicher konnte Spinoza darauf hinweisen, daß die Grundlage der Naturerklärung die Naturbeschreibung, also die Erfahrung ist, und die nämlichen methodologischen Gesichtspunkte auch für die Interpretation geistiger Erzeugnisse maßgebend bleiben.

3. Die richtige Methode.

Wer freilich an der bloßen Aufzählung der Dinge, ihrer Klassifikation oder Zusammenfassung nach äußeren Merkmalen und ihrem mehr oder weniger zufälligen Auftreten im gewöhnlichen Naturverlauf, wie ihn die flüchtige Sinneswahrnehmung uns täglich vor Augen führt, sein Genügen findet, bleibt von der Erkenntnis der singulären Gesetzmäßigkeit der Dinge und ihres Ursprunges in Gott weit entfernt. Der Menschengeist hat nur dann die Macht in die Tiefen der Natur einzudringen, wenn er im Besitz der wahren Methode ist. Die wahre Methode besteht nicht im Suchen nach äußeren Kennzeichen der Wahrheit, sondern sie besteht in der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes[2]), d. h. in der klaren Scheidung und

[1]) Vgl. auch noch die Stelle Cap. 7, wo davon die Rede ist, daß die Definitionen der Naturkräfte aus den verschiedenen Vorgängen in der Natur gefolgert werden müssen.

[2]) Rursus methodus necessario debet loqui de ratiocinatione aut de intellectione; id est, methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum et multo minus est τὸ intelligere causas rerum (das heißt der äußeren

Unterscheidung von Notwendigem und Zufälligem, Vergänglichem und Ewigem, von Wesen und Erscheinung. Mit dieser Unterscheidung geht die Erkenntnis der Naturgesetze Hand in Hand, und jeder Fortschritt in dieser Erkenntnis ist ein Fortschritt der Selbsterkenntnis oder der Erkenntnis des wahren Wesens des denkenden Geistes. Der Besitz einer wahren Idee, nach deren Norm wir jene Unterscheidung vornehmen, ist freilich die notwendige Voraussetzung. Daher erhebt sich die Frage: Haben wir eine solche Idee? Und wenn wir sie haben, woran erkennen wir, daß sie die wahre ist? Man meinte: Für alle Wahrheit liegt die einzige Garantie in einem richtigen Schlußverfahren. Um aber die Richtigkeit eines Schlusses zu beweisen, bedarf es wieder eines Schlusses und so fort bis ins Unendliche. Es ist klar, daß eine solche Methode zu nichts führen kann. »Man wird sich vielleicht darüber wundern« sagt Spinoza[1]), »daß wir unsere Behauptung, die richtige Methode sei diejenige, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen Idee zu leiten sei (quomodo mens sit dirigenda ad datae verae ideae normam) durch Schlußverfahren (ratiocinando) zu beweisen suchen', woraus hervorzugehen scheint, daß dies nicht schon an und für sich einleuchtend wäre, [nämlich, daß der Geist nach der Norm einer gegebenen Idee geleitet werden muß]. Daher könnte man auch fragen, ob denn unsere Schlüsse auch richtig seien? Schließen wir nämlich richtig, so müssen wir von einer gegebenen Idee ausgehen. Um aber von einer gegebenen Idee auszugehen, bedürfe es [so sagt man] eines Beweises (egeat demonstratione)[2]).

Ursachen); sed est intelligere, quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, et mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat .... Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae.

[1]) Tract. de Int. Emend. I, pg. 13.

[2]) Übersetzt man mit Stern (Univ.-Biblioth. S. 25) »bedarf es eines Be-

Somit müßte auch dieser Schluß wieder bewiesen werden, und dann wieder jener andere und so fort ins Unendliche.«

»Meine Antwort aber ist folgende: Wenn jemand durch einen glücklichen Zufall in der Erforschung der Natur so verfahren wäre, daß er nämlich nach der Norm der gegebenen wahren Idee andere Ideen in gehöriger Ordnung erworben hätte, so würde er nie an seiner Wahrnehmung gezweifelt haben, und zwar deshalb nicht, weil die Wahrheit, wie wir gezeigt haben, sich selbst offenbar macht; auch würde ihm von selbst alles zugeflossen sein. Weil aber das niemals oder selten vorkommt, so war ich genötigt, jenes [nämlich die Methode der Auffindung des inneren Zusammenhanges der Dinge nach Maßgabe der gegebenen Wahrheit] so zu behandeln, daß wir es, wenn wir es durch Zufall nicht erlangen, doch durch vorbedachte Überlegung erlangen. Zugleich sollte klar zutage treten, daß wir, um die Wahrheit und die Richtigkeit eines Schlusses zu beweisen, keiner anderen Werkzeuge (instrumenta) bedürfen als eben der Wahrheit und des richtigen Schlusses selbst. Denn einen richtigen Schluß habe ich durch richtiges Schließen bewiesen, und ich versuche ihn noch zu beweisen. — Hierzu kommt, daß sich die Menschen auf diese Weise auch an inneres Nachdenken gewöhnen« [das heißt: mit der Zunahme der Erkenntnis wird es immer leichter, das Richtige zu erkennen].

Über allen diesen Sätzen schwebt gleichsam die triumphierende Überzeugung, daß die Idee Gottes die höchste unmittelbare Gewißheit einschließt, die es geben kann. Der Grund dieser unmittelbaren Gewißheit liegt aber darin, daß die Gottesidee oder Gottesanschauung von allen anderen Ideen, die im menschlichen oder göttlichen Geiste noch vorhanden sind

---

weises«, so tritt nicht klar hervor, daß Spinoza hier ja gerade die Unzulänglichkeit des Schlußverfahrens hervorheben will.

oder vorhanden sein können, toto genere verschieden ist. Diese Einzigartigkeit der Gottesidee ist nach Spinozas Überzeugung der Grund ihrer Klarheit und Deutlichkeit, diese Klarheit und Deutlichkeit der felsenfeste Grund ihrer unerschütterlichen Gewißheit und Wahrheit. So entspringt die Forderung, nach der Norm dieser Idee alle anderen Ideen zu formen und ihren Wahrheitsgehalt zu beurteilen. Alles Denken ist Urteilen, alles Urteilen Unterscheiden. Diejenige Unterscheidung jedoch, auf welcher die Bejahung der Gottesidee beruht, ist die fundamentale Funktion alles adäquaten Erkennens überhaupt. Ohne Gott erkennen wir auf adäquate Weise nichts. Nach der Norm dieser Idee alles. Die Gottesidee ist gegeben, denn sie läßt sich nicht ableiten. Ableiten könnte sie sich nur in dem Falle lassen, daß als ihre Ursache etwas anderes gegeben wäre, woraus sie dann als dessen Wirkung folgte. Solche Annahme ist eine contradictio in adjecto, weil sie zu gleicher Zeit behauptet: Gott ist und Gott ist nicht. Das Wesen Gottes besteht ja gerade darin, daß es nicht aus anderen Dingen abgeleitet werden kann, sondern nur per se existiert, folglich toto genere von allen andern Dingen verschieden ist. Die Erkenntnis dieser unendlichen schlechthin unvergleichbaren Eigenart Gottes haben und dennoch bestreiten wollen, daß Gott existiert, ist dasselbe, als wenn man behaupten wollte, man habe eine wahre Idee, zweifle aber, ob sie auch wahr sei. »Es gibt freilich Leute«, meint Spinoza, »die, wenn sie etwas verneinen, zugeben oder bestreiten, selber nicht wissen, daß sie verneinen, zugeben oder bestreiten. Das sind Leute, mit denen sich wissenschaftlich überhaupt nicht sprechen läßt — Automaten gleichsam, die des Geistes gänzlich bar sind« (tanquam automata, quae mente omnino carent[1]).

Ist also die Gottesidee erfüllt mit der höchsten Klarheit

[1]) De Int. Emend., pg. 14.

und einer apodiktischen Gewißheit, die schlechthin durch nichts überboten werden kann, so ist es ganz selbstverständlich, daß sie die einzige und beste Norm abgibt, um die Wesenseigentümlichkeiten aller andern Dinge klar zu begreifen. Die klare Idee Gottes haben, ihre ewige Wahrheit unmittelbar erleben, oder, was dasselbe ist, die Existenz Gottes bejahen, heißt aber auch zugleich, ein klares Bewußtsein davon haben, daß alle Dinge in Gott leben, weben und sind, daß Gott die letzte, erste und einzige Ursache aller Dinge ist, sowohl in bezug auf ihr Wesen als ihre Existenz; es heißt erkennen, daß alle Dinge Modi sind, also nicht durch sich selbst Wesen und Wirklichkeit haben, sondern mit ihrem wahren Wesen und ihrer unvergänglichen Existenz in Gott wurzeln — kurz, die Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis des Wesens der Dinge sind Korrelata. Die Erkenntnis Gottes ist gleichsam die Folie, die das wahre Wesen der Dinge in der hellsten Beleuchtung zeigt; und umgekehrt, erst durch die zunehmende Erkenntnis des Wesens der Dinge kommt uns die unendliche Eigenart und Machtfülle Gottes zu immer klarerem Bewußtsein. Hand in Hand damit geht die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes, der ja gewissermaßen der Schauplatz ist, wo sich die Reihenfolge der Ursachen und ewigen Dinge oder Wesenheiten »objektiv«, das heißt in der Form, wie sie dem Geiste immanent sind und aus der spontanen, selbstbewußten Tätigkeit des Geistes entspringen, zu einem widerspruchslosen Zusammenhange ordnen. Unsere Ideen sind adäquat, wenn der Zusammenhang oder die Ordnung, in der sie auftreten, ebenfalls adäquat ist. Denn die Ideen verhalten sich »objektiv« (im Geiste) ebenso wie sich ihre Ideate (Gegenstände) in der Wirklichkeit (real) verhalten.

Soll also unser Geist ein getreues Bild der Natur darstellen (ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar)[1], so muß er alle

[1]) De Int. Emend., pg. 13.

seine Ideen von derjenigen Idee ableiten, die den Ursprung und Quell der ganzen Natur bildet, so daß jede einzelne Idee auch selbst wieder als die Quelle aller übrigen Ideen aufgefaßt werden kann. Diese Methode ist, wie man sieht, induktiv und deduktiv zugleich. Die Gottesidee ist die allgemeinste und umfassende induktive Grundlage des deduktiven Beweisverfahrens. Aber auch jede andere Idee kann als eine solche induktive Grundlage benutzt werden, vorausgesetzt daß sie nach der Norm der Gottesidee gebildet worden ist, das heißt, daß sie die Eigenart oder Wesenseigentümlichkeit ihres Ideates (des Objekts in der Wirklichkeit) mit derselben oder doch annähernd gleichen Klarheit und Deutlichkeit zum Ausdruck bringt wie die Idee Gottes. Daher ist es im Grunde irrelevant, von welchem Punkte aus die Erkenntnis der Welt ihren Anfang nimmt. Jeder Teil der Wirklichkeit, soweit er Wesen hat, ist eine unmittelbare Modifikation göttlichen Lebens und Wirkens. Überall flutet Licht. Nur die Imagination sieht die Wirklichkeit durch ein trübes Medium an, weil sie bei der Betrachtung der Dinge die unmittelbare Gewißheit und Klarheit der Gottesidee nicht als Maßstab benutzt. In der Imagination erscheint die Welt als Chaos, das die Vernunfterkenntnis erst lichten muß. Erst die letztere erkennt das Ziel, auf welches wir alle unsere Gedanken richten müssen, und indem sie nach einer solchen Norm verfährt, ist sie in der Lage, die wahre Idee von allen übrigen Wahrnehmungen zu unterscheiden, das heißt, den Geist von allen trübenden, den Fortschritt auf dem Wege der richtigen Ordnung hemmenden Einflüssen frei zu halten[1]). Indem die Vernunfterkenntnis das Chaos der äußeren Welt lichtet, wird auch das Chaos der inneren Welt, der Geist selber, gelichtet. Mit dem Wissen von der Welt geht das Wissen dieses Wissens, mit der Erkenntnis der Außenwelt die Selbsterkenntnis des Geistes notwendig Hand in Hand.

[1]) De Int. Emend. pars I, Ende.

Man gewinnt ein noch tieferes Verständnis der oben angeführten Sätze, wenn man die Vernunfterkenntnis mit der Arbeit des Künstlers vergleicht, der eine Zeichnung, welche vor seinem Geiste mit intuitiver Klarheit dasteht, an jedem Punkte beginnen kann, immer aber nach der Norm der Idee verfahren muß, die ihm als Ganzes vorschwebt. Wie das Kunstwerk, so ist auch die Welt oder das Universum ein organisches Ganze, dessen Teile zu diesem Ganzen selbst ebenso wie untereinander in einer inneren Beziehung stehen. Hier gibt es keine Teile, die sich aus dem Ganzen herausnehmen oder getrennt betrachten lassen, ohne die Existenz und das Wesen des Ganzen von Grund aus zu zerstören. An dem Leben, welches das Ganze durchflutet, partizipiert jeder einzelne Teil. Die ganze Fülle und Eigenart dieses Lebens geht aber immer erst aus der Wechselwirkung aller Teile hervor; sie ist das Produkt eines Zusammengehens oder einer schöpferischen Synthesis dieser Teile, deren Wirksamkeit an den Eindruck und die Auffassung des Ganzen als einer unzertrennbaren Einheit dauernd gebunden bleibt. Daher bieten sich für die Darstellung, die Erkenntnis und Erklärung eines solchen Ganzen innerhalb seines Bereiches gleichsam unendlich viele Angriffspunkte dar. Im Reich des Geistes führen alle Wege zu Gott. Aber alle Darstellung bleibt sinnlos, alle Erkenntnis verworren, alle Erklärung fragmentarisch, solange der das unveräußerliche Wesen des Ganzen allein zum Ausdruck bringende Einheitsgedanke dem Künstler und Wahrheitsforscher nicht den Weg erleuchtet.

Man kann die Methode, die Spinoza für die Zwecke der Erforschung der Wirklichkeit als die zweckmäßigste hingestellt hat, die organische Methode nennen. Die Aufgabe dieser Methode ist keine andere als die möglichst treue und vollständige Nachbildung oder vielmehr besser Nachschöpfung des wirklichen Gegenstandes der Erkenntnis im Geiste. Wie

das Objekt, so die Methode. Dies war eine Grundüberzeugung Spinozas. Damit hat der Philosoph dem Historiker ein Recht eingeräumt, auch umgekehrt von der Beschaffenheit der Methode auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit einen Rückschluß zu machen, deren Erkenntnis sich die Methode dienstbar erweisen soll. Besteht die Methode gewissermaßen in einer Organisierung der Vorstellungsmassen, die in der Imagination noch chaotisch durcheinanderschweben, so kann die objektive Wirklichkeit, in welche die Vernunfterkenntnis die Sonde hineinlegt, nur ein einheitliches Ganze oder ein unendlicher lebendiger Organismus sein. Es wird von den späteren Ausführungen dieser Schrift abhängen, ob sich diese Vermutung bestätigt.

Diejenige Schrift, in der Spinoza seine Ansichten über die richtige Methode des Erkennens am ausführlichsten dargelegt hat, ist die Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes. Ich glaube, daß man die Bedeutung dieser Schrift lange Zeit sehr unterschätzt hat. Man versteht diese Schrift freilich nicht — dem Laien wird sie ein Buch mit sieben Siegeln bleiben — wenn man die Frage nach den Absichten, die Spinoza mit ihr verfolgt hat, nicht beständig im Auge behält. Diese Absichten bestanden nicht nur darin, die Mittel und Wege zu zeigen, durch welche der Verstand zu einer vollkommenen Erkenntnis der Außenwelt angeleitet wird, sondern er wollte vor allem den Nachweis führen, daß alle Gotteserkenntnis zugleich Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ist und umgekehrt, alle wahre Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes die lebensvollste Gewißheit der ewigen und unendlichen Gottesidee unmittelbar einschließt. Er wollte den Gottesgedanken mit dem Menschengemüt und der Gesamtentwicklung des menschlichen Geisteslebens und Erkenntnisstrebens so fest verknüpfen, daß jede Trennung dieser Elemente von einander als der Gipfelpunkt der Absurdität, jeder

Friedensbruch in diesem harmonischen Zusammenklange als vollendete Blasphemie erscheinen mußte. Leider ist diese Absicht nicht zur Ausführung gekommen. Die Schrift ist Fragment geblieben. In der Ethik, besonders im fünften Teil, hat sie, wie man freilich nur mutmaßen kann, ihre Fortsetzung erfahren. Aber dieser Umstand rechtfertigt es nicht, das lebhafte Bedauern über die Unvollständigkeit des Traktats als unbegründet anzusehen. Die persönliche Note, die das Präludium der Schrift in so wundervollen Tönen anschlägt, ist in den Ausführungen des Bruchstückes, das uns allein vor Augen liegt, verloren gegangen. Ob der Verfasser dieses Motiv bei einer Fortführung seiner Arbeit unterdrückt oder wieder aufgenommen haben würde, wer wollte das zu entscheiden wagen? Aber das Präludium, ohne welches selbst das vorliegende Fragment ein caput mortuum gewesen sein würde, existiert. So kann auch die Vermutung nicht als ganz ungerechtfertigt bei Seite geschoben werden, daß das Finale der Schrift jenem Präludium entsprochen und den vollkräftigen lebendigen Einklang mit ihm wieder hergestellt haben würde. Immerhin dürfte auch in der vorliegenden Fassung das Präludium der eigentliche Schlüssel für das tiefere Verständnis des Traktates bleiben. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen die oft recht trockenen, bei oberflächlicher Lektüre vielleicht sogar abstrus erscheinenden methodologischen Auseinandersetzungen der eigentlichen Abhandlung erhöhte Bedeutung und tieferes Interesse. So bestätigt denn im Grunde auch diese Schrift, was von dem schriftstellerischen Lebenswerk unseres Philosophen im Ganzen mit Recht gesagt werden kann: Gott, und immer wieder nur Gott ist das stereotype thema probandum fast aller seiner Schriften. Alle Chöre jubeln und singen hier laut die unendliche Ehre Gottes. Gott ist der dernier cris und der dernier clou auch des Tractatus de Intellectus Emendatione. Darin aber liegt neben der Gedankenfülle, die sich auf den

wenigen Blättern dieses kleinen Fragmentes zusammendrängt, sein besonderer Reiz und Charakter, daß jener aus den Tiefen der Menschenbrust hervordringende alles Menschlich-Allzumenschliche verklärende Jubelruf selbst in den nüchternsten Elukubrationen einer granitharten Logik und eiskalten Verstandesklarheit immer noch mitschwingt und nachklingt[1]).

4. Die Begriffe Cogitatio und Voluntas.

Die Begriffe Denken (Cogitatio) und Wollen (Voluntas) spielen eine so bedeutsame Rolle im Systeme Spinozas, sie sind nicht bloß für die Erkenntnistheorie, sondern auch für die spinozische Metaphysik und Ethik so sehr von grundlegender Bedeutung, daß es zweifellos von Interesse ist, Spinozas Auffassung dieser Begriffe, soweit sie sich aus seinen Darlegungen und einer in diesem Punkte freilich nicht immer ganz einwandsfreien Terminologie ermitteln lassen, mit modernen Anschauungen zu konfrontieren. Da ich jedoch die Bekanntschaft mit diesen Anschauungen bei meinen Lesern nicht ohne weiteres voraussetzen kann, so möge es mir gestattet sein, sie, soweit

---

[1]) Ich habe hier aus dem Geiste des Tract. de Int. Emend. heraus Vermutungen geäußert, die nicht den Anspruch machen historisch beweiskräftig zu sein, zu denen ich aber in Ermangelung besserer Hilfsmittel trotzdem berechtigt zu sein glaube. Denn soviel Fleiß und Scharfsinn Elbogen und Gebhardt auch aufgewandt haben, um über die Entstehung, den Zweck und das Verhältnis des Traktates zu andern Schriften Spinozas auf Grund historischer Beweismittel ins Klare zu kommen, so wird doch, denke ich, jeder Unbefangene eingestehen müssen, daß die auf diesem Wege gefundenen vielfach voneinander abweichenden Resultate eben infolge der Unzulänglichkeit der zu Gebote stehenden historischen Quellen nur sehr wenig befriedigen können. Selbstverständlich soll damit das Verdienst, diese Untersuchungen angestellt zu haben, nicht geschmälert werden. Vgl. Jsmar Elbogen, »Der Traktatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas«, und Carl Gebhardt, »Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes«. Diss. 1905.

sie für unsere Zwecke in Betracht kommen, in einem kleinen Exkurs darzulegen, um später jeder Zeit darauf zurückkommen zu können.

Wenn hier von dem Begriff »Denken« die Rede ist, so kann es sich selbstverständlich nur um den Begriff des »logischen« Denkens handeln, das heißt um ein inneres (subjektives) Geschehen, das auf Grund der ihm zukommenden psychischen Struktur innerhalb der Gesamtheit der Bewußtseinsvorgänge sich als ein psychischer Prozeß von besonderer Art und besonderer Bedeutung darstellt, und daher auch durch ganz bestimmte Merkmale von den anderen Bewußtseinstatsachen unterschieden ist. »Alles Denken«, so hat W. Wundt kurz und treffend diesen psychischen Prozeß sui generis definiert, »ist subjektive, beziehende, selbstbewußte (zwecksetzende) Tätigkeit«. So ist z. B. eine isolierte Einzelvorstellung an sich noch kein Denkakt; vielmehr setzt dieser stets eine Verbindung mehrerer in gemeinsamen Bestandteilen übereinstimmenden Vorstellungen voraus. Auch ist nicht jede derartige Verbindung damit bereits als ein Denkprozeß gekennzeichnet. Ein derartiger Charakter fehlt nämlich dem psychischen Geschehen da, wo die Verbindung der Vorstellungen lediglich durch den Zwang der sinnlichen Wahrnehmung entstanden ist, oder wo sinnliche Eindrücke auf Grund assoziativer Verknüpfung regelmäßig koëxistieren oder folgen. In dem einen Fall haben wir es mit einer Wahrnehmungs-, in dem andern Fall mit einer Gedächtnisassoziation zu tun. Beiden fehlt das wichtigste Merkmal der Denkhandlung: das Bewußtsein der eigenen Tätigkeit, das heißt der Spontaneïtät, welche den Denkprozeß als eine innere Willenshandlung kennzeichnet, die nach selbstbewußten Motiven und willkürlich gewählten Zwecken das passiv sich aufdrängende Anschauungsmaterial gesetzmäßig ordnet. Dem Spiel derartiger sich passiv aufdrängenden Eindrücke geben wir uns hin: wir sagen von ihnen, sie geschehen

in uns. Denkend aber sprechen wir: »Ich denke« und fühlen unmittelbar, daß die Veränderung der Vorstellungen, in denen sich der Denkprozeß abspielt, aufs engste verknüpft ist mit der bildenden Triebkraft unseres selbstbewußten Wesens, durch die unser Ichgefühl zur Entfaltung kommt und als Wille selbsttätig eine Welt passiv gegebener Zustände sich dienstbar macht. Kein Denken ohne Selbstbewußtsein. Selbstbewußtsein aber ist nichts anderes als die Zusammenfassung einer Gesamtheit von Erlebnissen zur Kraft eines einheitlichen, planvollen, zielbewußten Willens.

Alles Denken geht von Anschauungen aus und bleibt auch in seinen abstraktesten Formen an das Material der Anschauungen dauernd gebunden. Dieses Anschauungsmaterial kann uns durch die sinnliche Wahrnehmung unmittelbar gegeben, es kann durch den akustischen Eindruck der Sprache willkürlich vermittelt, es kann auf Grund früherer Erlebnisse gedächtnismäßig in uns reproduziert, es kann aber auch durch das Denken selbst erst zu der besonderen komplexen Beschaffenheit, die ihm zukommt, verarbeitet sein und in diesem Falle nunmehr in all den Formen bereit liegen, in denen passive, also von spontaner Willensentfaltung und Selbstbewußtsein nicht begleitete Vorgänge sich in uns abspielen. Der primitive Denkakt zerlegt ein gegebenes Anschauungsganze in konkrete Bestandteile, die aber selbst wieder unter sich wie zu dem Ganzen in dauernder Beziehung bleiben. So wird z. B. die einheitliche Einzelvorstellung eines roten Hauses in Teilvorstellungen zerlegt, deren Trennung und Zusammengehörigkeit in dem Urteil »das Haus ist rot« deutlich zum Ausdruck kommen. Die Art dieser Zerlegung, die Wahl der Momente, nach denen wir jene vornehmen, der Eigenschaften also, welche wir aufgreifen und festhalten, um den Gegenstand nach ihnen begrifflich zu bestimmen, ist ganz und gar ein Werk selbstbewußter Willenstätigkeit. An sich unterscheidet

sich dieser Willens- oder Willkürakt von der bloßen Assoziation nicht sowohl durch das Moment der Beziehung, in die irgendwelche seelischen Inhalte zueinander treten, als vielmehr durch das Moment des Selbstbewußtseins, wodurch diese Beziehung an eine freie Auswahl bestimmter, zunächst den Willen nach verschiedenen Richtungen hintreibender Motive notwendig gebunden ist. Fehlt diese Wahl, so kann auch die vollendete Dekomposition und Beziehung als eine eigentliche Denkhandlung nicht angesehen werden.

Alle Scheidung, die sich im Denken vollzieht, ist, eben weil es sich stets um eine bewußte Beziehung der Teile zueinander und zum Ganzen handelt, zugleich Unterscheidung; und da sich das Denken stets auf Gegenstände bezieht, an denen es jene Unterscheidung vornimmt, so ist alles Denken Urteilen. So sind also die Denkakte Organisierungen von Vorstellungskomplexen, bei denen jene Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck kommt, in der sich der Zwecke setzende und Zwecke realisierende Wille betätigt. Denkgesetze sind Willensgesetze, und alle derartigen Gesetze nennen wir Normen.

Vollzieht sich der primitive Urteilsakt so, daß das Denken von einer gegebenen komplexen Anschauung ausgeht und die Elemente, in die es diese Anschauung zerlegt, selber konkrete Anschauungsinhalte (konkrete Begriffe) sind, die in der ursprünglichen Gesamtanschauung bereits in anschaulicher Form vorgebildet liegen (wie Tier, Haus, Hund usw.), so bleibt das Denken doch hierbei nicht stehen. Es begnügt sich keineswegs, das in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene in aufeinander bezogene Bestandteile zu zerlegen, sondern es bringt auch solche Vorstellungsinhalte zueinander in Beziehung, die in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung zu einer Einheit nicht verbunden sind, und damit offenbart es die Kraft, den Bannkreis der unmittelbar gegebenen Erfahrung weit zu überschreiten. So entstehen jene abstrakten Beziehungsbegriffe

wie Leben und Tod, Form und Wesen, Sein und Nichts, Gott und Welt usw. Überall handelt es sich hier lediglich um rein ideelle oder, wenn man will, konstruktive Beziehungen, die zwar ebenfalls nur an anschaulichen Substraten verwirklicht gedacht werden können, selbst aber niemals mit diesen anschaulichen Substraten identisch sind.

Begriffe sind somit auf höheren Entwicklungsstufen des Denkens Kondensationsprodukte von Beziehungen, als deren adäquates Abbild überhaupt keine Einzelvorstellung mehr angesehen werden kann. Die Einzelvorstellung ist gewissermaßen nur das Modell, an welchem die idealen Forderungen, die der Begriff enthält, psychologisch realisiert werden; sie ist das Demonstrationsobjekt, welches der Wille bedarf, um die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die der Begriff einschließt, einerseits festhalten, d. h. zur Einheit verbinden zu können, und anderseits klar auseinanderzuhalten.

Die sinnliche Wahrnehmung und die Assoziation der Erinnerungsvorstellungen vollziehen sich stets in der Form der Juxtaposition, eines bloßen Neben- und Miteinanders, während das wirkliche Denken innerhalb der komplizierten Struktur seiner Beziehungen stets einen geschlossenen, von einem einheitlichen Zweck beherrschten Zusammenhang aufweist. Schon allein aus diesem Grunde kann eine isolierte sinnliche Wahrnehmung oder eine Einzelvorstellung nicht die zureichende Repräsentation des Begriffs sein. Mit vollem Recht pflegt man daher in der modernen Psychologie Begriffe als Postulate zu bezeichnen: es sind Willensforderungen, deren allgemeine Richtung und spezieller Inhalt sich zunächst deutlich in einem Gefühl markiert. Nur an dem Substrat von Anschauungen kann sich der Begriff realisieren, das heißt zu Urteilsakten entfalten, aber die Anschauungsinhalte selbst sind lediglich Symbole begrifflicher Beziehungen; sie mögen nach den Gesetzen der Assoziation oder durch den Zwang der Sinneswahrnehmung

als leidende Zustände unseres Innern, also unabhängig von der Macht selbstbewußter Willenstätigkeit in unserem Bewußtsein entstehen und verschwinden: stets werden sie zu Substraten des Denkens erst dadurch, daß sich der Wille ihrer bemächtigt und nach freigewählten Motiven sie in den Dienst der Forderungen stellt, die der Begriff in jedem einzelnen Fall der Willenstätigkeit zur Ausführung unterbreitet.

Alles Denken ist, insofern es sich auf bestimmte Objekte bezieht und das Bewußtsein der Existenz dieser Objekte in sich schließt, zugleich Erkennen. Dieses Wort hat jedoch auch noch eine engere Bedeutung. Wie wir gesehen haben, vollzieht sich das Denken stets mit einer Art von libera necessitas, das heißt in der Form spontaner (selbstbewußter), aber streng notwendiger, innerer, logischer Gesetzmäßigkeit. Unter den Gesetzen des Denkens ist das Gesetz des Grundes deswegen von besonderer Bedeutung, weil es auf die konkreten Inhalte der Erfahrung angewandt unmittelbar zum Kausalgesetz wird. Die praktische Durchführung dieses Postulates heißt im wissenschaftlichen Sinn Erkennen. Offenbart sich somit das Erkennen als eine Rationalisierung von Erfahrungsinhalten, so bleibt es, falls es über die vage Forderung, eine Welt bloß logischer Möglichkeiten zu schaffen, hinausgehen, das heißt reale Bedeutung für sich in Anspruch nehmen will, notwendig an die Motive gebunden, die ihm die Erfahrung übermittelt. Die objektive Giltigkeit oder der reale Wert des Erkennens m. a. W. hängt nicht bloß von der formalen Richtigkeit der logischen Verbindung ab, worin die Inhalte des Erkennens zu einer geistigen Totalität verbunden erscheinen, sondern er hängt zugleich von der empirischen Bestätigung ab, die die fortgesetzte Beobachtung der konkreten Erfahrungsinhalte dem Denken an die Hand gibt. Daher bedarf alles reale Erkennen notwendig der Korrektur und der dauernden Kontrolle der Erfahrung. Denn wenn auch die

Vorstellungswirklichkeit oder die Welt der sinnlichen Erfahrung nicht die ganze und in vieler Hinsicht nicht einmal die wahre Wirklichkeit genannt werden mag, da die Vorstellungen in der Form, in der sie gegeben sind, dem Streben der Vernunft, alle Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung zu einem widerspruchslosen Ganzen zu verbinden, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzen, so bleibt trotzdem diese Vorstellungswelt die letzte und im Grunde einzige Quelle unmittelbarer Gewißheit. Eine Welt, die weder selbst Vorstellung ist, noch jemals zur Vorstellung werden könnte, wird immer für uns völlig bedeutungslos bleiben; auch wird sie den Anspruch, für die gegebene Welt ein zureichendes Erklärungsprinzip zu sein, nicht erheben dürfen. Das Eigentümliche der Vorstellungen liegt gerade darin, daß ihnen von Natur, das heißt auf Grund ihrer gegebenen und ursprünglichen psychologischen Beschaffenheit das Merkmal der Objektivität zukommt. Eine Vorstellung, die diese objektive Bedeutung nicht in sich schlösse, kann es nicht geben, weil wir eben das, was als inneres Erlebnis mit diesem Merkmal behaftet ist, Vorstellung nennen. »Von den Naturvölkern«, sagt Simmel[1]), »hören wir vielfach, daß sie den Vorstellungen des Traumes dieselbe Wirklichkeit zuschreiben und dieselben Folgen geben, wie denen des Wachens, daß die tollste Einbildung, z. B. die Anwesenheit von Geistern, genau dieselbe Realität für sie besitzt, wie irgendein wahrnehmbares Ding, daß sie die Vorstellung eines Menschen, die sein Bildnis hervorruft, von der seiner wirklichen Gegenwart nicht zu unterscheiden wissen. Die Kulturvölker zeigen an ihren Kindern noch die gleiche Erscheinung. Um was es sich hier aber handelt, das ist nicht der Irrtum, der das Erzeugnis der Einbildung in das Gewand der Wahrheit kleidet und so bei prinzipieller Klarheit über den Unterschied zwischen bloß

---

[1]) Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, Berl. 1892, Bd. I, Anfang.

psychologischer und objektiv wahrer Vorstellung die Inhalte beider vertauschte, sondern darum handelt es sich, daß bei primitivem Denken der Unterschied zwischen Denken und Sein nicht nur nicht in abstrakter Weise, sondern nicht einmal tatsächlich in der Anwendung auf den einzelnen Fall gemacht wird.«

M. a. W. die Unterscheidung des bloß Vorgestellten oder Gedachten von dem, was einer objektiven Wirklichkeit entspricht, ist immer erst das Produkt eines späteren Differenzierungsprozesses des seelischen Lebens: sie ist das Ergebnis einer Reflexion, die aus den Widersprüchen der praktischen Lebenserfahrung und der aus ihnen sich herausentwickelnden wissenschaftlichen Erkenntnis langsam zur Besinnung auf das gelangt, was subjektives Phantasieerzeugnis und was objektive Wirklichkeit ist. Der logische Zweifel an der Wahrheit der ursprünglich mit der Macht unmittelbarer Gewißheit sich aufdrängenden Vorstellungsobjektivität ist stets eine Folgeerscheinung tatsächlicher Konflikte des Denkens mit sich selbst und der praktischen Lebenserfahrungen untereinander. Erst auf Grund des Strebens, zwischen den Wahrnehmungen der Außenwelt je nach den Zwecken, welche sich das Erkennen setzt, einen widerspruchslosen Zusammenhang herzustellen, sieht sich das Denken genötigt, Berichtigungen an den ursprünglichen Vorstellungsobjekten vorzunehmen und damit bestimmte Vorstellungsinhalte lediglich in das Gebiet des subjektiven Scheins zu verweisen, andere aber in ihrer realen Bedeutung bestehen zu lassen. Zu letzteren gehören die Begriffe von Raum und Zeit, die keine auch noch soweitgehende Rektifizierung und begriffliche Ergänzung des Vorstellungsinhalts jemals zu verdrängen imstande ist, zu ersteren, das heißt zu den subjektiven Bestandteilen der Wahrnehmung, der ganze Empfindungsinhalt der Vorstellung, der, wenn wir die objektive Welt als einen widerspruchslosen Zusammenhang,

also als eine wirkliche Einheit denken wollen, notwendig ganz und gar in das Subjekt zurückgezogen werden muß, wo er als Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis dann weiterhin seine grundlegende Bedeutung bewahrt, mit der Welt der objektiven Wirklichkeit fortan aber nichts mehr zu schaffen hat. Hieraus folgt, daß dieser Empfindungsinhalt, also die ganze Welt unseres subjektiven seelischen Lebens, unmittelbar unserem Erkennen zugänglich bleibt, während die objektive Wirklichkeit, die Welt räumlich-zeitlich geordneter Vorgänge der Außenwelt, nun nicht mehr direkt, sondern indirekt oder mittelbar unserer Auffassung zugänglich wird, d. h. nur begrifflich zu erkennen ist. Unsere Vorstellungen sind ja jetzt nicht mehr die objektive Wirklichkeit selbst, sondern bloße Repräsentationen oder Symbole einer von der Vorstellung selbst verschiedenen Wirklichkeit, wenn auch die Notwendigkeit, beide Wirklichkeiten, die subjektive, die unser inneres Erleben ist, und die objektive, die unsere begriffliche Konstruktion ist, aufeinander zu beziehen und in einer letzten und höchsten (ontologischen) Einheitsidee wiederum miteinander zu einer Totalität zu verbinden, nach wie vor bestehen bleibt.

Die hier dargelegten allgemeinen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte sind einer Quelle entnommen, die für ihre Richtigkeit die denkbar besten Garantien bietet: nämlich der Entwicklungsgeschichte des Erkennens selbst, wie es sich in dem Fortschritt der Einzelwissenschaften widerspiegelt. Würden die Naturwissenschaften jemals sich den kartesianischen Grundsatz zu eigen gemacht haben, daß man, um zu einer klaren und umfassenden Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen, zunächst an allem und jedem zweifeln müsse, so würden sie sich selbst damit zu dauernder Unfruchtbarkeit verurteilt, sie würden sich alle Hilfsmittel abgeschnitten haben, den Bankrott des Wissens, den sie zu erklären gezwungen sind, durch positive Leistungen wieder auszugleichen. Dennoch hat der Satz, daß der Zweifel

der erste Schritt zur Wahrheit ist, seinen guten Grund. Er ist richtig, wenn er der Tatsache Ausdruck geben will, daß sich erst auf der Folie der Widersprüche, in welche sich unser Denken verwickelt, der Mensch der Bedeutung bewußt geworden ist, die dem Denken für die Erforschung der Wahrheit zukommt. Aber er ist falsch, wenn man damit meint, der Zweifel an allem und jedem sei die methodologische Maxime, die uns beim Suchen der Wahrheit zu leiten habe. Die Selbstbesinnung auf die wichtige Rolle, die dem begrifflichen (logischen) Denken für die Erkenntnis der Wirklichkeit zukommt, schließt zugleich die Einsicht ein, daß die logische Berichtigung unserer Vorstellungen mit den Widersprüchen, in welche sie sich verwickeln, gleichen Schritt halten muß, und verweist den Glauben, daß dem Denken die Macht zukäme Realität zu erzeugen, in das Reich der Fabel[1]).

Die Stellung, welche Spinoza diesen heute mehr und mehr zur Geltung kommenden Anschauungen gegenüber einnimmt, wird nur im Zusammenhange der Gesamtdarstellung seines Systems erschöpfend erörtert werden können; daher möge es mir gestattet sein, mich an dieser Stelle auf wenige Bemerkungen zu beschränken. Abermals, und zwar weit einleuchtender als vorher, wird auf Grund der obigen Darlegungen offenbar, daß Spinoza die eigentliche Natur der sogenannten notiones universales und notiones transcendentales verkannt hat. Er hat übersehen, daß beide Arten von Begriffen keineswegs bloße Aggregate von Teilvorstellungen oder Kombinationen einzelner flüchtig aufgegriffenen Merkmale von Sinneseindrücken, sondern bereits Resultate wirklicher Denkhandlungen sind. Spinozas Auffassung geht auf Aristoteles zurück und findet auch in der modernen Psychologie immer noch zahlreiche Vertreter. Trotzdem sich Spinoza genötigt sieht, beständig

---

[1]) Vgl. meine Schrift Gemeinschaft und Persönlichkeit, Berl. 1899, pg. 89.

jene Begriffe zu gebrauchen, ist er in seiner Ansicht nicht wankend geworden. Kurz gesagt liegt also der Fehler darin, daß er logische Denkakte mit ihren Substraten verwechselt hat. Darum ist es auch kein Wunder, wenn er die symbolische Bedeutung der konkreten Einzelvorstellungen für die abstrakte Begriffsbildung verkannt hat. Kein Begriff kann ohne das Substrat sinnlicher Anschauungen bestehen und für die abstraktesten Begriffe wie Sein, Werden, Gott usw. tritt an die Stelle des Gegenstandes der Begriffsbildung einfach das Wortbild der Sprache ein. Daß dieses Wortbild und jede andere anschauliche Repräsentation eines abstrakten Begriffs nicht mit diesem Begriff selbst identisch sein kann, ist selbstverständlich. Im Einzelnen hat auch Spinoza diese Diskrepanz klar erkannt. Denn unter der Voraussetzung, daß gewisse Gattungs- und abstrakten Beziehungsbegriffe nichts anderes sind als eine bloße Summe konkreter Einzelvorstellungen, war es eine durchaus richtige Folgerung, daß diese Einzelvorstellungen keineswegs die Fülle der Beziehungen erschöpfen, die in diesem Falle der eigentliche Inhalt und Gegenstand des Denkens sind, und daß sie daher auch das Wesen des zu begreifenden Dinges nur sehr unvollkommen zum Ausdruck bringen.

Bloße Assoziationen sind noch keine logischen Denkhandlungen. Das war ebenfalls eine Grundüberzeugung Spinozas. Auch nach unserer Auffassung ist das Gedächtnis vorwiegend ein Assoziationsmechanismus. Wie treffend Spinoza es verstanden hat, diesen assoziativen Charakter aller Erinnerungsvorstellungen zu beschreiben, zeigen seine Ausführungen dieses Punktes im zweiten Teile der Ethik und in der Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes[1]. Aus diesen

---

[1]) Namentlich Eth. II, Anmerk. nach Lehrs. XVIII. Tract. de Int. Emend. pg. 25 ff.

Gründen konnte er den Wert der Gedächtnisfunktion für die adäquate Erkenntnis der Dinge nur gering anschlagen, und dasselbe gilt von den notiones universales und termini transcendentales, da auch sie nach seiner Auffassung nichts anderes als Erinnerungsvorstellungen sind.

Liegt aber das Wesen des Denkens nicht in der assoziativen Verbindung, so war es um so nötiger, ein Kriterium zu suchen für das, was im eigentlichen Sinne ein logischer Denkakt genannt werden muß. Als dieses Kriterium hat Spinoza richtig das Moment der Aktivität und Produktivität erkannt, das nach seiner Meinung mit jedem logischen Denken und adäquaten Erkennen notwendig verbunden ist. Dies aber ist das Wichtigste. Und so ist es in der Tat bewunderungswürdig, daß auch hier Spinoza Gedanken einer Zeit antizipiert hat, die ihm an Umfang des Wissens und Vielseitigkeit der ihr zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Hilfsmittel weit überlegen ist.

Daß nur der klar denkende und erkennende Mensch frei ist, daß nur er wirklich produktiv und schöpferisch ist, daß die Vernunft die höchste Entfaltung des Selbstbewußtseins ist, alle Leiden mit inadäquaten, alle Handlungen des Geistes aber mit adäquaten Ideen zusammenhängen, daß logisches Denken Urteilen und alles Urteilen ein innerer zum bleibenden Wesen des menschlichen Geistes gehörender Willensakt ist — das sind echt spinozische Lehren, die ihre ewige Bedeutung behalten werden.

Mit Recht hat Camerer den Satz voluntas et intellectus unum et idem sunt[1]) als einen der wichtigsten Sätze in der Erkenntnislehre Spinozas bezeichnet[2]). Was aber hat Spinoza unter voluntas verstanden? In der Anmerkung zum 48. Lehrsatz des zweiten Teils der Ethik erklärt er: »Bevor ich weiter-

---

[1]) Eth. II, Prop. 49. Coroll.

[2]) Camerer, Die Lehre Spinozas. Stuttg. 1872, pg. 113.

gehe, muß ich hier bemerken, daß ich unter Willen die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen, nicht aber die Begierde verstehe. Ich verstehe, sage ich, hierunter die Fähigkeit, vermöge welcher der Geist, was wahr und was falsch ist, bejaht oder verneint, nicht aber die Begierde, vermöge welcher der Geist die Dinge begehrt oder abstößt (venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua Mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua Mens res appetit vel aversatur)«. Richtig hat Camerer hierzu bemerkt, daß unter voluntas in diesem Zusammenhang und in dem berühmten Coroll. zur Prop. 49 des 2. Teils nach Spinozas präziser Erklärung nur das Urteilen verstanden werden kann, wie dies auch durch das Beispiel bestätigt wird, welches Spinoza als eine singularis volitio anführt. Als eine solche nennt er »einen Modus des Denkens, mittelst dessen der Geist bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich seien zwei rechten«[1]). »Hierin wird jedermann«, sagt Camerer, »einen Urteilsakt, nicht einen ethischen Willensakt erkennen. So kann denn der Satz: voluntas et intellectus unum et idem sunt nicht bedeuten, daß der Wille mit dem Verstand identisch sei, sondern vielmehr, daß Urteilen und Erkennen ein und dasselbe sei«[2]). Zweifellos ist es Spinozas Meinung gewesen, daß jeder Urteilsakt zugleich ein Akt des Erkennens, und umgekehrt jeder Erkenntnisakt zugleich ein Akt des Urteilens, d. h. des Für-wahr- oder Für-falsch-haltens ist. Sollte er aber die Ausdrücke voluntas oder volitio bloß deswegen hier angewandt haben, weil es der lateinischen Sprache streng genommen an einem bezeichnenden Ausdruck für den Begriff des Urteilens im logischen Sinne des Wortes fehlt,

---

[1]) Eth. II, Prop. 49 Dem.

[2]) Camerer, ibid. pg. 114.

d. h. weil er solche unzulänglichen Ausdrücke wie judicare, percensere u. a. vermeiden wollte? Camerer selbst weist darauf hin, daß das Wort voluntas im ersten Teile der Ethik überall im Sinne einer wirklichen Willenshandlung gebraucht wird. Warum sollte also Spinoza plötzlich diesem Gebrauch an den angeführten Stellen untreu geworden sein?[1]) Eins geht freilich aus diesen Stellen mit großer Klarheit hervor: In demselben Sinne, in welchem die Begierde (cupiditas) eine voluntas (ein Willensakt) genannt wird, darf die facultas affirmandi et negandi nicht voluntas genannt werden. Diese facultas oder vielmehr, da Spinoza ein allgemeines Seelenvermögen nicht anerkennt, dieser einzelne Akt des Bejahens und Verneinens, wie ihn nach der Lehre des Philosophen *jede Idee* mit Notwendigkeit einschließt, bezieht sich nur auf die Idee selbst, zu der er gehört; er drückt das wirkliche Wesen der Idee aus (Eth. II, Prop. 49 Dem) und stempelt damit diese Idee gleichsam zu einem innern geistigen Schöpfungsakt — denn er ist nichts anderes als das Streben des Geistes, sich in der Form bestimmter Ideen zu modifizieren und hat eben deshalb mit dem Begehren oder Verabscheuen der äußeren Dinge als solchen nichts zu schaffen[2]). Dieses Begehren oder Verabscheuen ist zwar auch ein Streben (conatus) — sobald es mit Bewußtsein (besser mit Selbstbewußtsein) verknüpft ist, wird es von Spinoza cupiditas genannt, tritt es nicht in selbstbewußter Form auf, so heißt es Verlangen (appetitus)[3]) — aber es bezieht sich stets auf Geist und Körper zugleich. Auch im Urteilen,

---

[1]) Auch R. Richter in seiner Schrift: Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Leipzig 1898, Separat-Abdruck aus Wundt, Philosophische Studien Bd. XIV, Heft 1. u. 4, erkennt an, daß im 1. Teil der Ethik ein »Zerfallen des Willensbegriffs in die beiden Begriffsgruppen des Bejahens und Begehrens« noch nicht eingetreten ist (pg. 5).

[2]) Vgl. auch Eth. II, Prop. 48, Scholium.

[3]) Eth. III, Schol. zu Prop. IX.

also in der facultas affirmandi und negandi, kommt die Tendenz der Selbsterhaltung des Geistes zum Ausdruck, aber nur insofern sich diese Tendenz auf den Geist selbst bezieht. Auf Grund der Verschiedenheit des Objektes, auf welches sich das Streben richtet (heute würden wir für »Objekt« das Wort Zweck gebrauchen)[1]) ist auch der eigentliche Inhalt des Strebens hier und dort verschieden. Ausdrücklich bezeichnet das Scholion zu Lehrs. IX, Teil III das Bestreben des Geistes in seinem Sein auf unbestimmte Dauer zu beharren als voluntas und fügt hinzu, daß dieses Streben (conatus) eben insofern voluntas genannt wird, als es auf den Geist allein bezogen wird. Wie nach Lehrs. XI, Teil II das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, nichts anderes ist als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges, so gehört also zum Sein oder Wesen dieser Idee stets zugleich auch die Bejahung ihrer selbst, die sich in der Form dieser Idee in bestimmter Weise ausdrückt, das heißt in der Idee und durch sie offenbart sich, daß die Erkenntnistätigkeit zum Wesen des Geistes selbst gehört oder daß das Wesen alles Erkennens und Vorstellens ein und dasselbe, nämlich Wille ist.

»Jene Denkhandlungen«, sagt Spinoza in einer früheren Schrift, »die keine andere Ursache von sich anerkennen als den menschlichen Geist, werden Willensakte genannt; der menschliche Geist aber, insofern er als zureichende Ursache zur Hervorbringung solcher Handlungen gedacht wird, heißt Wille«. (Actiones autem illae cogitativae quae nullam aliam sui causam agnoscunt quam mentem humanam, volitiones vocantur. Mens vero humana, quatenus concipitur ut causa sufficiens ad tales actiones producendas, voluntas vocatur.) Cog. Meth. pars II, Cap. XII § 9 (Bruder). Und: »Wenn also jemand

[1]) Es ist hier eine Stelle, wo Spinoza, streng genommen, das Wort Zweck hätte gebrauchen müssen. Seine Abneigung gegen teleologische Gesichtspunkte hat ihn jedoch offenbar davon abgehalten.

fragte, warum die Seele dieses oder jenes will und dieses oder jenes nicht will, so werden wir ihm antworten: weil die Seele ein denkendes Wesen, d. h. ein Ding ist, das seiner Natur nach die Macht hat zu wollen und nicht zu wollen, zu bejahen und zu verneinen; denn das heißt ein denkendes Wesen sein (Unde si quis quaerat: cur anima hoc aut illud vult, hoc aut illud non vult? ipsi respondebimus: quia anima est res cogitans, hoc est, res quae ex sua natura potestatem habet volendi et nolendi, affirmandi et negandi; hoc enim est esse rem cogitantem« § 11). In der Begierde kommt, wie wir später sehen werden, zum Ausdruck, wie der Geist auf äußere Einflüsse in der Form bestimmter Lust- und Unlustaffekte reagiert. In der voluntas oder der facultas affirmandi und negandi dagegen kommt, wie wir nun auf Grund der obigen Darlegungen wohl sagen können, zum Ausdruck, wie der Geist, insofern er den Zusammenhang oder die Totalität aller, bezw. vieler Ideen darstellt, auf äußere Eindrücke, (oder auch, wenn man will, auf sich selbst) in der Form bestimmter Ideen reagiert, die sich immer wieder einem umfassenderen geistigen Zusammenhange gesetzmäßig eingliedern.

Urteils- und Erkenntnisakt ist also ein und dasselbe. Jeder Urteilsakt oder Erkenntnisakt aber ist eine innere Willenshandlung, das heißt eine innere geistige Tätigkeit, mit der bestimmte Veränderungen der Vorstellungsinhalte (Ideen) regelmäßig Hand in Hand gehen. Auch unsere moderne Psychologie wird auf die Frage, was unter innerer Willenshandlung zu verstehen ist, keine präzisere Antwort geben können. Ob diese Willenshandlung aus einem einzigen Motive entspringt — in diesem Falle würden wir sie eine Triebhandlung nennen müssen — oder ob sie an eine Konkurrenz verschiedener Motive geknüpft ist — dann könnte sie nur als Wahl- oder Willkürakt bezeichnet werden — kann dabei zunächst ganz unentschieden bleiben. Aus diesem Grunde scheint mir die Behauptung

Camerers, daß der spinozische Begriff der voluntas oder der facultas affirmandi et negandi die Annahme einer Wahlhandlung eo ipso ausschließt, nicht gerechtfertigt zu sein. Mag Spinoza eine solche Annahme mit seinem Begriff der voluntas verbunden haben oder nicht: im inneren Widerspruch mit seinen psychologischen Anschauungen steht sie in keinem Falle. Nur die Voraussetzung eines liberum arbitrium indifferentiae ist selbstverständlich ausgeschlossen. Denn an eine Willensfreiheit im Sinne eines Fehlens jeglicher Motivation oder Verursachung (Determination) des Willens hat Spinoza niemals geglaubt. Allerdings muß gesagt werden, daß erst das Hinzutreten der Wahl, also des Merkmals des Selbstbewußtseins, die spinozische facultas affirmandi et negandi zu einer wirklichen Urteils- oder logischen Denkhandlung in dem oben dargelegten Sinne des Wortes stempeln könnte. Daß Spinoza mit den ihm zu Gebote stehenden Hilfsmitteln in der psychologischen Analyse der Denkhandlung sich bis zur Höhe der modernen Forschung hätte emporarbeiten sollen, wird man nicht verlangen dürfen. Immerhin erhebt sich aber auch aus dem Zusammenhang seiner Anschauungen heraus die Frage: Wie sollte sich jene facultas affirmandi et negandi überhaupt betätigen, wenn sie sich nicht mit einer Auswahl verschiedener einander bekämpfenden Motive verknüpfte?

Sind die Bedingungen für eine solche Konkurrenz der Motive und ihrer Lösung durch einen bestimmten Wahlakt, das heißt einen Akt des Selbstbewußtseins nicht auch in der Lehre Spinozas tatsächlich gegeben? Alle adäquaten Ideen sind nach dieser Lehre innerlich bestimmt, alle inadäquaten Ideen dagegen äußerlich, das heißt sie folgen nicht direkt aus dem Wesen des Geistes, insofern dieser einen logischen, in sich geschlossenen Zusammenhang aller Ideen darstellt, sondern sie sind Produkte äußerer Einwirkungen oder ein Ausdruck dafür, daß wir fortwährend von äußeren Körpern erregt

werden[1]). Der menschliche Geist ist also wirklich beständig sozusagen ein Kampfplatz einander widerstrebender, sich gegenseitig störend beeinflussender Einwirkungen und Motivkräfte. Und wie sollte er sich zur Klarheit der adäquaten Erkenntnis auf andere Weise erheben können als dadurch, daß sich die inneren Determinationen oder die Motive des logischen Denkens gegenüber den äußeren Einwirkungen siegreich behaupten? Wie sollte mit andern Worten die facultas affirmandi et negandi nicht bloß ein einfacher Erkenntnisakt, sondern zugleich ein index der wahren und falschen Erkenntnis sein, wenn sie nicht ein selbstbewußter Wahlakt sein könnte? Auch das dürfte für die Richtigkeit der hier von mir vertretenen Auffassung dieser facultas und der Begriffe voluntas und cupiditas wesentlich mitsprechen, daß von dem Verlegenheitsmittel, die Terminologie Spinozas als eine schwankende und innerlich widerspruchsvolle hinzustellen, in diesem Falle gänzlich Abstand genommen werden durfte. Auch die voluntas oder facultas affirmandi et negandi ist ein conatus, auch sie gehört zum Wesen des menschlichen Geistes genau so, wie nicht bloß die klaren, sondern auch die verworrenen Ideen zum Wesen des menschlichen Geistes gerechnet werden müssen (Eth. III, Prop. 9). Die Summe aller adäquaten und inadäquaten Ideen ist der menschliche Verstand. Aber dieser Verstand ist keine tabula rasa, auf welcher die Ideen »wie stumme Gemälde« eingezeichnet sind, sondern er ist die von der einheitlichen Kraft des Willens beherrschte und sich stets nur in einem gesetzmäßigen Zusammenhange seelischer Prozesse abspielende Aktualität des geistigen Lebens selbst.

Obschon Spinoza die bloße Auffassung einer Sache von der positiven Gewißheit dieser Sache scharf unterscheidet, so bleibt doch in beiden Fällen die Idee von der Kraft des

---

[1]) Vgl. Eth. II, Scholion zu Prop. 47.

Willens, speziell der Bejahung erfüllt, wenn auch mit dem Unterschiede, daß bei der bloßen Auffassung die Zustimmung oder facultas affirmandi durch den passiven Eindruck selbst motiviert ist oder, wie wir heute sagen werden, triebartig[1]) erfolgt, während die Gewißheit klarbewußte Unterscheidung des Wahren und des Falschen voraussetzt. »Ich gebe .. zu«, sagt Spinoza[2]), »daß niemand getäuscht wird, sofern er auffaßt (quatenus percipit), d. h. ich gebe zu, daß die Vorstellungen des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrtum in sich schließen (Mentis imaginationes in se consideratas nihil erroris involvere). Aber ich bestreite, daß der Mensch nichts bejahe, sofern er auffaßt (Sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit). Denn, was ist ein geflügeltes Pferd auffassen anders, als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe? Denn, wenn der Geist außer dem geflügelten Pferd nichts anderes auffassen würde, so würde er dasselbe als sich gegenwärtig betrachten, und er hätte weder eine Ursache, an dessen Existenz zu zweifeln, noch auch die Fähigkeit, anderer Meinung zu sein (nec ullam dissentiendi facultatem); es wäre denn, daß die Vorstellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden ist, welche die Existenz eines solchen Pferdes aufhebt, oder auch daß er merkt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, nicht adäquat ist. In diesem Fall aber wird er entweder die Existenz eines solchen Pferdes notwendig leugnen oder notwendig an ihr zweifeln«.

Es kann nicht klarer ausgesprochen werden, daß nicht bloß jeder Akt der Auffassung eine ursprüngliche Erkenntnis einschließt, sondern auch ein einfacher Bejahungs- oder Willens-

---

[1]) »Triebartig« nach der von Wundt festgestellten Terminologie, von der zu wünschen ist, daß sie endlich ein allgemeines Besitztum der Fachpsychologen wird. Spinoza versteht etwas anderes unter Trieb (appetitus). Vgl. Cog. metaph. II, Cap. XII, § 12, pg. 145 Brud.

[2]) Eth. II, Scholion zu Prop. 49 (Ende des 2. Teils).

(Apperzeptions)akt ist, der, um zur Gewißheit oder zu einer wirklichen (adäquaten) Erkenntnis in der logischen Bedeutung des Wortes zu werden, das Vorhandensein und die Auffassung anderer Ideen notwendig voraussetzt. Indem letztere mit der Auffassung der ursprünglichen Idee in Wechselwirkung, das heißt in innere gesetzmäßige Beziehung treten, kommt es zu einem Akt klarer, selbstbewußter Unterscheidung, der ebenfalls nur als eine Willenshandlung (volitio) angesehen werden kann, und mit dieser Unterscheidung zu einer Gewißheit im logischen Sinne, die mit der klaren Erkenntnis der Sache jeden Zweifel an ihrer Richtigkeit ausschließt. Mit Recht konnte daher Spinoza sagen: die Wahrheit ist der Prüfstein ihrer selbst und des Falschen (est enim verum index sui et falsi)[1]). Denn in der inneren Motivation liegt das wesentliche Kriterium aller Gewißheit, und diese innere Motivation ist identisch mit dem logischen Zusammenhange aller Ideen untereinander und ihrer Übereinstimmung mit den Normen des logischen Denkens.

Als einen Beleg für das Gesagte möge es mir gestattet sein, aus dem bereits mehrfach erwähnten Scholion am Ende des zweiten Teils der Ethik noch folgende Stelle herauszuheben: »Ich gebe zu«, sagt Spinoza, »daß der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und deutliche Ideen versteht. Ich bestreite aber, daß der Wille sich weiter erstreckt als die Auffassung oder die Fähigkeit des Begreifens; und ich sehe wahrlich nicht ein, warum die Fähigkeit des Wollens mehr eine unendliche zu nennen ist, als die Fähigkeit des Meinens. Denn so wie wir unendlich vieles (jedoch eins nach dem andern, denn auf einmal kann man Unendliches nicht bejahen)[2]) mit derselben

[1]) Epist. LXXVI, pg. 419.

[2]) Nur Gott kann, wie im Sinne Spinozas wohl gesagt werden darf, Un-

Fähigkeit des Wollens bejahen können, so auch können wir mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens unendlich viele Körper (einen nach dem anderen nämlich) wahrnehmen und erfassen. Sagt man aber, es gebe unendlich vieles, das man nicht erfassen kann, so erwidere ich, daß wir eben dieses durch kein Denken und folglich auch durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Man sagt jedoch, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch das erfassen, so müßte er uns zwar eine größere Fähigkeit der Auffassung, nicht aber eine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er uns bereits gegeben hat. Das ist dasselbe, als wenn man sagte: Wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendliche andere Wesen verstünden, so wäre es zwar nötig, daß er uns einen größeren Verstand gäbe, nicht aber eine allgemeinere Idee des Seins, als er gegeben hat, um dieselben unendlichen Wesen zu umfassen; denn ich habe gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Wesen ist, oder eine Idee, mit welcher wir alle einzelnen Willensakte, das ist das, was allen gemeinsam ist, ausdrücken[1]). Da man also diese allen Willensakten gemeinschaftliche oder allgemeine Idee für eine Fähigkeit hält, so ist es durchaus kein Wunder, wenn man sagt, diese Fähigkeit erstrecke sich über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche. Denn das allgemeine gilt ebenso von einem, wie von vielen und von unendlichen Individuen«.

Treffend hat hier Spinoza den Grund dargelegt, worauf die

---

endliches zugleich bejahen. Daher ist Gottes Wille reine Tätigkeit. Solche Tätigkeit ist aber kein Wille in menschlicher Weise mehr.

[1]) Der Ausdruck »der Wille ist ein allgemeines Wesen« ist also nur so zu verstehen, daß der Wille den Primat des Erkennens überhaupt bedeutet. Als solcher ist der Begriff des Willens allerdings zugleich auch ein Allgemein- oder Gattungsbegriff, und es liegt hier ein Beispiel dafür vor, daß auch Spinoza nicht umhin kann, sich nicht bloß derartiger Begriffe zu bedienen, sondern stillschweigend ihre Berechtigung anzuerkennen.

falsche Trennung von Intellekt und Willen oder Verstand und Auffassungsvermögen beruht.

Da die seelischen Erscheinungen keiner logischen Korrektur bedürfen, um in ihrer vollen objektiven Wirklichkeit aufgefaßt und erkannt zu werden[1]), so können alle Begriffsbildungen, deren man sich zu ihrer besseren Erkenntnis und Analyse bedient, immer nur, wie Wundt gezeigt hat, den Wert klassifizierender Allgemeinvorstellungen haben, bei deren Anwendung freilich nicht der Fehler gemacht werden darf, sie zu hypostasieren, das heißt, sie mit den Vorgängen des seelischen Lebens selbst zu verwechseln. Auf diese Weise sind die bis in die neueste Zeit hinein wie Unkraut immer wieder emporschießenden Lehren von den Seelen- und Denkvermögen entstanden, die Spinoza zuerst in ihrer ganzen Nichtigkeit durchschaut und bekämpft hat. »Daß unsere Auffassung der Außenwelt«, sagt Wundt, »von der Beschaffenheit unserer Sinne, von der Organisation unseres Nervensystems und endlich von den Eigenschaften unseres Vorstellens und Denkens in der mannigfachsten Weise beeinflußt wird, ist uns durch eine lange Reihe physiologischer Erfahrungen und logischer Erwägungen allmählich geläufig geworden. Daß aber die Auffassung unserer Innenwelt unter dem entgegengesetzten Einflusse leidet, daß wir fortan geneigt sind, die Bilder, die der Verlauf der äußeren Naturereignisse wachruft, auf unsere seelischen Erlebnisse zu übertragen, dies ist eine Tatsache, die man noch immer zu übersehen geneigt ist. . . Da wir mit dem äußeren Objekt einer Vorstellung den Begriff eines beharrenden Gegenstandes verbinden, so wird auch dieser Begriff wieder auf die Vorstellungen (und alle anderen seelischen Inhalte) übertragen, so daß man diesen eine ähnliche Konstanz ihrer

[1]) Also auch, wie man hinzufügen kann, die Annahme einer besonderen von der Aktualität der seelischen Vorgänge verschiedenen Seelensubstanz jeder Berechtigung und jeder zwingenden Grundlage entbehrt.



Eigenschaften zuschreibt, wie den Gegenständen außer uns ... Entschließen wir uns jedoch, die Tatsachen so aufzufassen, wie sie, unabhängig von jeder Subsumtion unter gegebene Begriffe, als unsere unmittelbaren Erlebnisse sich darbieten, so zerfließen auch hier wieder diese Gestalten einer die Abstraktionen des eigenen Denkens belebenden Einbildungskraft. Sie verwandeln sich in das, was sie mit Recht zu sein beanspruchen können: in mehr oder minder zweckmäßig gewählte Allgemeinbegriffe, unter die wir die Ereignisse des inneren Geschehens ordnen können, oder auch, wenn man will, in verschiedene Seiten, welches dieses Geschehen unserer Betrachtung darbietet«[1]).

Es kann uns nur mit Bewunderung erfüllen, daß Spinoza, trotzdem er der Anwendung einer scholastischen Terminologie als eines seiner Zeit unveräußerlichen Hilfsmittels der Mitteilung nicht entraten konnte, sich dennoch von Schlagworten und überlieferten Begriffsprägungen keineswegs hat imponieren lassen und insbesondere jenen von Wundt gerügten Fehler, »die Bilder, die der Verlauf der äußeren Ereignisse wachruft, auf unsere seelischen Erlebnisse zu übertragen«, aufs sorgfältigste vermieden hat. Daher hat er auch in den organischen Verlauf der Vorstellungen, Gefühle und Willensvorgänge nicht konstante Objekte hineinphantasiert, sondern sie richtig als lebendige Prozesse oder aktuelle Erlebnisse erkannt, denen gegenüber alle zu ihrer Auffassung und Analyse von uns künstlich geschaffenen abstrakten Begriffsbildungen lediglich nur die Bedeutung von Hilfsmitteln einer besseren Übersicht und ordnenden Betrachtung, das heißt die Bedeutung »bloßer Gedankenwesen« oder »entes rationis« haben können, welchen in der Wirklichkeit ein unendlicher, schlechthin unerschöpflicher Reichtum qualitativ verschiedenartiger, individueller Lebensformen und Ereignisse gegenübersteht.

[1]) Wundt, Ethik, 3. Aufl., Bd. II, S. 31 ff.

Mit dem Nachweis, daß das Urteilen oder die facultas affirmandi et negandi eine wirkliche Willenshandlung (volitio) ist, ist auch für das ganze Gebiet des Erkennens der Primat des Willens sicher gestellt[1]). Denn daß Spinoza für die anderen Gebiete des seelischen Lebens dem Willen die nämliche Bedeutung zuerteilt hat, ist von der neueren Spinoza-Forschung nicht übersehen worden. Ein volles Verständnis der Rolle jedoch, die der Wille in der Welt- und Lebensanschauung Spinozas zu spielen berufen ist, kann ohne jenen Nachweis nicht möglich sein.

Somit geht denn aus den obigen Darlegungen hervor, daß Spinoza der erste konsequente Voluntarist gewesen ist, und alle späteren voluntaristischen Anschauungen und Systeme in der spinozischen Philosophie ihre geschichtlichen Präzedenzien zu suchen haben werden.

Hand in Hand mit der Lehre Spinozas vom Primat des Willens im menschlichen Geistesleben geht die Überzeugung, daß das Denken — worunter hier jede geistige Tätigkeit überhaupt verstanden werden kann[2]) — stets eine bestimmte

---

[1]) Allerdings kann die moderne Psychologie der inneren Willenshandlung in dem Sinne, wie es Spinoza getan zu haben scheint, eine aprioristische oder autogenetische Bedeutung nicht beilegen. Vielmehr ist nach unseren heutigen Anschauungen die innere Willenshandlung als die Reduktion einer äußeren Triebhandlung, das heißt einer aus einem einzigen Motive hervorgegangenen und daher völlig eindeutig bestimmten Willenshandlung anzusehen, in der sich die Momente des Psychischen und der körperlichen Bewegung noch nicht differenziert haben. Für die Frage, ob die spinozische Psychologie intellektualistisch oder voluntaristisch ausgelegt werden muß, ist dieser Umstand jedoch nicht von Bedeutung.

[2]) In den Principia Philosophiae Cartesianae (Pars I, pg. 121, Vloten und Land) wird in wörtlicher Entlehnung aus dem Anhange der Meditationen des Descartes eine Nominaldefinition des Denkens gegeben, die diese umfassende Bedeutung hat. Es heißt hier: Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, et cujus immediate conscii sumus« und es wird erläuternd hinzugefügt: »Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi *immediate* ad excludenda ea, quae ex

Erkenntnis einschließt, und daß es sich niemals mit der objektiven Wirklichkeit gleichsam bis zu einem Grade entzweien kann, wo jede Spur einer Gemeinschaft mit ihr erloschen ist. Wie früh Spinoza von dieser Überzeugung durchdrungen war, geht aus der folgenden Stelle des kurzen Traktates[1]) deutlich hervor: »Es ist«, heißt es hier, »wohl wahr, daß wir von einer Idee, welche einmal zuerst von einem Dinge her uns zugekommen ist und so von uns in abstracto verallgemeinert wurde, hernach in unserem Verstande viele Besonderungen erdenken, zu denen wir auch viele anderen und von andern Dingen abstrahierten Eigenschaften hinzudichten können. Aber dies ist unmöglich zu tun, wenn wir nicht zuvor die Sache

---

iis consequuntur; ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio«. Die äußere Willenshandlung wurzelt also in einer inneren geistigen Tätigkeit, ist aber keineswegs mit ihr identisch. Im übrigen ist das Verhältnis von äußerer und innerer Willenshandlung hier unbestimmt gelassen. An anderer Stelle derselben Schrift (Prop. XV Scholion, pg. 140) werden dann jene verschiedenen Arten des Denkens auf zwei zurückgeführt: das Vorstellen und das Wollen (modus percipiendi und modus volendi). Zum Vorstellen wird gerechnet das Wahrnehmen (sentire), das Vorstellen im engeren Sinne oder die Einbildung (imaginari) und das reine Erkennen (pure intelligere); zum Wollen dagegen werden die folgenden Begriffe gerechnet: cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare. Aus den Darlegungen des Textes geht hervor, daß Spinoza in der Ethik an dieser Einteilung nicht festgehalten hat. Immerhin ist offenbar die in den Prinzipien vertretene Auffassung auch in der »Ethik« nicht ohne Nachwirkung geblieben. Denn auch hier wird das Wort Denken bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung gebraucht, und so kann man allerdings mit Recht sagen, daß Spinozas Terminologie in dieser Hinsicht oft recht schwankend ist. Jedenfalls aber bedeutet die in der Ethik vertretene Auffassung des Begriffs des Denkens insofern einen großen Fortschritt, als hier das pure intelligere, falls darunter adäquates Erkennen zu verstehen ist, nicht mehr mit dem imaginari und dem sentire auf eine Stufe gestellt wird, sondern mit der voluntas oder der volitio in engsten Zusammenhang tritt.

[1]) Cap. I, Anmerk. 3, S. 8. Ich zitiere diese Schrift stets nach der Übersetzung von Ch. Sigwart: Benedict de Spinozas kurzer Traktat etc. übersetzt und erläutert von Ch. Sigwart. Freib. u. Tübingen. 2. Ausg. [1869].

selbst, von welcher sie abstrahiert sind, gekannt haben«. Man sieht also, daß Spinoza das Erkennen nicht für eine aus logischen Operationen abgeleitete, sondern für eine *ursprüngliche* Funktion des menschlichen Geistes gehalten hat; und auch in diesem Punkte befindet er sich mit modernen erkenntnistheoretischen Anschauungen in bemerkenswerter Übereinstimmung. »Nicht das Denken«, sagt Wundt (System der Philos. 1. Aufl. S. 91), »sondern das Erkennen ist das Frühere. Jene Eigenschaft des Erkennens, daß es den Vorstellungen und deren Beziehungen eine reale Bedeutung beilegt, verbindet sich ursprünglich mit allem Denken. Allmählich aber scheidet sich, teils infolge der Reflexion über die Gedächtnis- und Phantasietätigkeit, teils aus Anlaß der Konflikte, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnisakten erheben, der Vorgang des Erkennens von dem Objekt, auf das er bezogen wird. Nun erst wird dem Denken die Rolle einer subjektiven Tätigkeit zugeteilt, welche mit den Objekten, die in sie eingehen, nicht identisch, sondern dazu bestimmt sei, in allmählicher Annäherung dieselben nachzubilden, wo dann zwischen diesem Bild und der Wirklichkeit immer Unterschiede zurückbleiben mögen«. Auch für Spinoza verbindet sich in jedem Erkenntnisakt ein apriorisches Element mit der empirischen Auffassung einer gegebenen Wirklichkeit. Zu jenem apriorischen Element gehört, wie wir gesehen haben, die volitio oder der Akt der Bejahung und Verneinung, durch den ein sinnliches Anschauungsmaterial oder ein Eindruck der Außenwelt überhaupt erst den Charakter einer geistigen Schöpfung erhält. Die Antwort auf die Frage, wie sich dieses apriorische Element des Erkennens mit dem empirischen Element, dem gegebenen Material der Empfindung, verbindet, ist er uns freilich schuldig geblieben. Oder vielmehr, diese Verbindung war für Spinoza eine Tatsache, die er zwar metaphysisch, nicht aber psychologisch und erkenntnistheoretisch klar zu begründen versucht

hat. Dennoch aber hat auch er in vollkommener Übereinstimmung mit erkenntnistheoretischen Anschauungen der Neuzeit aus dem Faktum dieser Verbindung die richtige Folgerung gezogen, daß das Erkennen eine ursprüngliche Funktion ist, und daß ohne die Voraussetzung einer inneren zum Wesen des Geistes gehörenden Willenstätigkeit weder ein einzelner Erkenntnisakt (Vorstellung), noch eine Verbindung verschiedener Erkenntnisakte (Begriffe) zustande kommt. Damit war die Aufgabe, die das Erkennen zu erfüllen hat, deutlich vorgezeichnet. Sie kann nur darin bestehen, alles, was dem Denken als Material für seine Zwecke gegeben ist, in einen einheitlichen, widerspruchslosen, geistigen Zusammenhang zu ordnen, und so die Objekte des Erkennens an der Hand der Einheitsfunktion des Willens, die von dem Wesen des Geistes unzertrennlich ist, im Denken freischöpferisch nachzubilden.

5. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der sogenannten »entes rationis«.

Kein größeres Unrecht kann man Spinoza antun, als wenn man ihn zu einem Vertreter jener scholastischen Methode willkürlicher Begriffserzeugung macht, die keinen vom Denken unabhängig gegebenen und unmittelbar wahrnehmbaren objektiven Erfahrungsinhalt anerkennt, sondern eher den Tatsachen Unrecht gibt, als den Forderungen eines nur aus sich selbst schöpfenden und alle Verbindung mit der Anschauung der Wirklichkeit perhorreszierenden Denkens. Wer Spinoza für einen Philosophen aprioristischer Konstruktionen hält, übersieht, daß gerade er zwischen begrifflichen und tatsächlichen Unterscheidungen eine scharfe Grenze gezogen hat, und daß er einer der ersten gewesen ist, der sich bemüht hat, über die bei einer solchen Grenzbestimmung zu befolgenden Grundsätze ins klare zu kommen. Scharf unterscheidet er zwischen

adäquaten Ideen und bloß subjektiven Vorstellungen oder Gedankendingen (entes rationis), klaren Begriffen und bloßen Gedächtnishilfen quasi Erinnerungsbrücken; ebenso scharf aber auch zwischen Begriff und Sache einerseits, und Wort und Sache, bezw. Wort und Begriff anderseits. Zwischen den wirklichen Dingen und den Gedankendingen, heißt es in den »Cogitata metaphysica«, gäbe es keine Übereinstimmung. Daraus sei leicht zu entnehmen, wie sehr man sich in acht zu nehmen habe, daß man nicht bei der Erforschung der Dinge die realen Dinge mit den Gedankendingen vermenge. »Denn die Erforschung des Wesens der Dinge ist etwas anderes als die Erforschung der Zustände, durch welche sie von uns vorgestellt werden. Vermengt man beides miteinander, so kann man weder diese Zustände des bloßen Vorstellens (modi percipiendi), noch die wirkliche Natur der Dinge erkennen; vielmehr gerät man dadurch in große Irrtümer, wie es vielen in der Tat ergangen ist«[1]).

Alle subjektiven Vorstellungsmodi oder Gedankendinge gehen zwar von bestimmten Vorstellungen wirklicher Dinge aus, sind aber selbst nicht Vorstellungen wirklicher Dinge. Daher sei auch, wie Spinoza meint, im Grunde die scholastische Einteilung von wirklichen Dingen und Gedankendingen falsch. Denn es handle sich ja bei letzteren gar nicht um »Dinge«, worunter Spinoza hier, wie aus dem Zusammenhange ersichtlich ist, »ewige Wesenheiten« versteht, sondern bloß um subjektive Zustände oder Auffassungsweisen. So wird also bestätigt, daß alle solchen Zustände nur eine subjektive (psychologische) Wirklichkeit haben — als solche können sie weder wahr noch falsch, weder gut noch schlecht genannt werden — daß sie keineswegs aber das wirkliche, objektive Wesen der Dinge ausdrücken, wenn sie auch zur Beschreibung

[1]) Appendicis Cogitata Metaphysica continentis pars I, pg. 194.

oder besseren Erläuterung bestimmter Zustände und Verhältnisse der Dinge unentbehrlich sein mögen.

Man darf auch nicht, fügt Spinoza hinzu, ein Gedankending (ens rationis) mit einem erdichteten Dinge (ens fictum) verwechseln. Beide seien sowohl hinsichtlich ihrer Entstehung (Ursache), als hinsichtlich ihrer Natur (Beschaffenheit, natura) ganz verschieden voneinander. Ein ens fictum ist eine rein willkürliche Verknüpfung zweier Zustände ohne Anleitung (Kontrolle) der Vernunft (sine ullo ductu rationis). Daher kann das erdichtete Ding nur zufällig wahr sein. Eine Chimäre aber kann überhaupt bloß in Worten ausgedrückt werden (z. B. ein viereckiger Kreis). Sie ist etwas, das einen offenbaren Widerspruch einschließt und daher eine klare und deutliche Vorstellung nicht zuläßt. Ein Gedankending dagegen ist ein Zustand des Denkens, der dem besseren Behalten, Erläutern und Vorstellen der erkannten Dinge dient. Hierzu gehören auch die Begriffe von Gattungen und Arten, also die bereits erwähnten notiones universales und transcendentales. Ferner gibt es auch Zustände des Denkens, die lediglich dazu dienen, sich die Dinge symbolisch (bildlich oder figürlich) vorzustellen (wie z. B. Blindheit, Finsternis, Äußerstes, Ende). Auch das sind bloße Negationen, die mit dem objektiven Wesen der Dinge nicht verwechselt werden dürfen.

Weil nach der Ansicht Spinozas die genetische nach streng logischen Gesichtspunkten gebildete Definition eines Dinges alle Bestimmungen ausschließt, die sich auf Zeit, Maß und Zahl beziehen, so sah er in diesen nach unserer heutigen Auffassung unentbehrlichen formalen Hilfsmitteln eines realen Erkennens ebenfalls nur Beziehungsformen der Einbildungskraft und Produkte eines unklaren Denkens. »Wir können«, erklärt er, »von der Dauer der Einzeldinge, welche außer uns sind, keine andere als eine höchst inadäquate Erkenntnis haben« (Eth. II, Prop. 31). Beweis: Die Dauer jedes Einzeldinges, wie

auch des menschlichen Körpers hängt nicht von deren Wesen und ebensowenig von der absoluten Natur Gottes ab. Vielmehr wird jedes Ding zum Existieren und Wirken von solchen Ursachen bestimmt, die auch wieder von anderen bestimmt sind zu existieren und auf gewisse und bestimmte Weise zu wirken, und diese wiederum von andern und so ins Unendliche. Es hängt also die Dauer von der allgemeinen Ordnung der Natur und der Beschaffenheit der Dinge ab. Auf welche Weise aber die Dinge beschaffen sind, davon gibt es eine adäquate Erkenntnis in Gott, sofern er die Ideen von ihnen allen, und nicht insofern er nur die Idee, z. B. des menschlichen Körpers hat; daher ist die Erkenntnis der Dauer unseres Körpers [und auch die Dauer aller andern Einzeldinge] in Gott höchst inadäquat, sofern er nur als die Natur des menschlichen Geistes ausmachend betrachtet wird, das heißt (nach Zusatz zu Lehrs. 11 Teil II), diese Erkenntnis ist in unserem Geiste höchst inadäquat. W. z. b. w. (Vgl. II, Lehrsätze 30 und 31 nebst Beweisen.)

Wesen und Dasein der einzelnen Dinge sind also nach Spinoza nicht identisch. Unter den Wesen versteht er, wie wir später sehen werden, die singulären Bildungsgesetze der einzelnen Erscheinungen. Diese Gesetzmäßigkeiten sind das eigentlich Reale und Unveränderliche in der Welt, während das Dasein (esse formale) im strengen Sinne des Wortes nur quantitativ bemessen werden kann, und daher ganz und gar unter den Begriff des Maßes, der Dauer und Zeit fällt. Dauer und Dasein, erklärt er ausdrücklich, sind ein und dasselbe. Was man der Dauer abzieht, muß man auch dem Dasein abziehen. Aus dem Vergleich des Daseins oder der Dauer eines Dinges mit der Dauer anderer Dinge, die eine feste und bestimmte Bewegung haben, entsteht der Begriff der Zeit. Die Zeit ist daher nur ein bestimmter Denkmodus, um

die Dauer (oder das Dasein) zu erklären. Die Dauer aber ist ein Attribut des Daseins, nicht des Wesens.

Auch hier tritt zutage, daß Spinoza den logischen Zeitbegriff mit der psychologischen Zeitvorstellung verwechselt hat. Alles, was er sagt, mag cum grano salis für die psychologische Zeitvorstellung zutreffend sein: für den logischen Zeitbegriff jedoch kann es nicht Geltung haben. Denn psychologisch betrachtet ist die Zeit allerdings kein unendliches eindimensionales Kontinuum, sondern, wie Spinoza richtig erkannt zu haben scheint, eine diskrete Mannigfaltigkeit, die alle Merkmale der sinnlichen Wahrnehmung an sich trägt und daher in der Tat in dieser Form für die objektive Erkenntnis der Außenwelt durchaus unzureichend bleibt. Aber dasselbe Argument ließe sich auch gegen die Berechtigung einer Verwertung der Raumanschauung für die Zwecke der objektiven Erkenntnis der Außenwelt geltend machen. Denn auch der Raum ist uns empirisch nur als ein bestimmter Vorstellungsinhalt, keineswegs aber als eine unendliche, stetige (kontinuierliche) und daher schlechthin unteilbare Mannigfaltigkeit gegeben. Immerhin ist bereits in der konkreten Raumanschauung das Moment der Stetigkeit unmittelbar gegeben, während dieses Moment sich mit der Zeitauffassung erst als Resultat einer logischen Reflexion verbindet. Denn die Zeit offenbart sich uns immer nur in einem Wechsel von Vorgängen; sie ist uns nur in der Form eines Erlebens aufeinanderfolgender Zeitakte gegeben, keineswegs aber als ein kontinuierliches Geschehen oder ein dauerndes Sein. Erst der Gedanke, daß jeder beliebige Zeitmoment durch irgendein Geschehen ausgefüllt werden kann, führt zu der Forderung, die Zeit als stetig zu denken. Allerdings erzeugt bereits die Vorstellung der Dauer der kontinuierlichen Bewegung eines Körpers zugleich auch eine Folge stetiger Vorstellungen. Aber hierin kann doch lediglich nur ein Grenzfall gesehen werden, da die Zeit als unmittelbares Erlebnis

niemals aufhört ein diskretes Gebilde zu sein. Ist der Raum als eine stetige Mannigfaltigkeit uns unmittelbar gegeben, die Auffassung der Zeit aber als einer stetigen Mannigfaltigkeit erst auf Grund einer logischen Reflexion möglich, so kann es nicht wundernehmen, daß man den subjektiven Charakter der Zeitanschauung früher erkannte, als den des Raumes. Hinzu kommt die auch von Kant befürwortete irrtümliche Meinung, daß die Zeit eine Form der Anschauung des »inneren«, der Raum aber eine solche des »äußeren Sinnes« sei. In Wahrheit sind, wie Wundt gezeigt hat, alle unsere Vorstellungen räumlich und zeitlich zugleich, und ebenso unmöglich wie es ist, Vorstellungen zu haben, die nicht räumlich geordnet sind, ebenso unmöglich ist es, sich Objekte ohne zeitliche Koexistenz oder Sukzession vorzustellen. In dieser Notwendigkeit, den gesamten Wahrnehmungsinhalt stets nur in räumlich-zeitlicher Ordnung aufzufassen, liegt der Grund der Konstanz der Raum- und Zeitanschauung und der Unmöglichkeit bei der begrifflichen Erkenntnis der Außenwelt von den Formen der räumlich-zeitlichen Ordnungen zu abstrahieren. Wie eine naturwissenschaftliche Erkenntnis, also eine logische Interpretation der materiellen Erscheinungen, möglich sein sollte ohne Zurückführung derselben auf bestimmte Bewegungsgesetze, das heißt ohne Feststellung einer räumlich-zeitlichen Beziehung und Ordnung der Dinge, ist nicht einzusehen. Auch Spinoza hat in diesem Sinne mit dem Zeitbegriff operiert, und nur der Umstand kann ihn darüber hinweggetäuscht haben, daß er der Bewegung ausschließlich das Bild der Raumanschauung substituierte, ohne die freilich eine Bewegung nicht meßbar ist, was aber selbstverständlich nicht dazu berechtigt, die Zeitanschauung für den Begriff der Bewegung als irrelevant hinzustellen. Auch mag dabei mitgewirkt haben, daß er der subjektiven Zeitvorstellung den Begriff der Ewigkeit entgegenstellte, in den er alle die positiven Bestimmungen hineinverlegte,

die er der begrifflichen Auffassung der reinen Zeitanschauung aberkannte. Wenn er behauptete, daß der Begriff der Zeit aus dem Vergleich des Daseins oder der Dauer eines Dinges mit der Dauer anderer Dinge entsteht, die eine feste und bestimmte Bewegung haben, so liegt die petitio principii dieser »Erklärung« auf der Hand. Denn in Wahrheit wird hier nicht sowohl der Zeitbegriff erklärt, als vielmehr als gegeben vorausgesetzt. In der Substitution einer bestimmten Raumanschauung in der Form einer stetigen räumlichen Bewegung für die in lauter diskrete Teile zerflatternde Zeitvorstellung liegt allerdings der Grund der Meßbarkeit der Zeit. Die Zeit von zwölf Uhr mittags bis zwölf Uhr mitternachts, also die Zeit einer einmaligen Erdrotation, pflegt für die Messung der Zeit als Einheit angenommen zu werden. Oder man sagt, die Zeit der Schwingung eines tönenden Körpers ist gleich der Zeit der Schwingung eines anderen tönenden Körpers. Aber mit Recht hat Wundt darauf hingewiesen, daß sich diese Messung der Zeit auf eine durchaus hypothetische Voraussetzung gründet, auf die Voraussetzung nämlich, daß sich in der Natur gewisse Vorgänge mit gleicher Regelmäßigkeit wiederholen.

Diese Voraussetzung ist deshalb nicht streng beweisbar, weil es ein analoges unmittelbares Zeitmaß wie ein unmittelbares Raummaß nicht gibt[1]). Wie die Auffassung einer stetigen Zeit erst auf Grund einer begrifflichen Reflexion zustande kommt, so ist auch die Meßbarkeit der Zeit erst eine Folge logischer Überlegung, das heißt, sie ist von Voraussetzungen abhängig, die wir der Naturerklärung zugrunde legen; es steckt in dem Begriff des Zeitmaßes gewissermaßen bereits das allgemeine Kausalprinzip. Auch in diesem Fall ist das Dogma

[1]) Räumliche Messungen vornehmen heißt nämlich, die Messungen durch Translokation bestimmter Raumteile wirklich ausführen. Darum ist es theoretisch denkbar, mit einem einzigen Metermaßstab alle Räume der Welt zu messen.

des scholastischen Nominalismus für Spinoza verhängnisvoll geworden. Aus der richtigen Einsicht, daß eine direkte Vergleichung verschiedener Zeiten nicht möglich und daher auch die Anwendung von Hilfsmitteln, die dem Zeitbegriff fern liegen, unvermeidlich ist, zog er die falsche Folgerung, daß die Zeit ein Gattungsbegriff oder eine aus zufällig aufgegriffenen Merkmalen entstandene vage Allgemeinvorstellung sei und daher für die Zwecke der adäquaten Erkenntnis nicht benutzt werden könnte. In Wahrheit jedoch sind, wie Kant gezeigt hat, Zeit und Raum nicht sowohl Gattungsvorstellungen, als vielmehr reine Anschauungen, das heißt Formen der Ordnung des Geschehens, die mit einer Abstraktion bestimmter Merkmale der konkreten Dinge nichts zu tun haben. Die Dinge in räumlich-zeitlicher Ordnung betrachten heißt nicht, sie unter den Begriff einer räumlich-zeitlichen Ordnung subsumieren, sondern sie in dieser Form unmittelbar anschauen.

Immerhin legt die Polemik Spinozas gegen alle Gattungsbegriffe, Allgemeinvorstellungen und Vermögenstheorien für die Unbefangenheit, mit welcher er scholastischen Erkenntnisprinzipien gegenübertrat, ein sprechendes Zeugnis ab; sie beweist, daß er mit dem Grundsatz der aristotelischen Scholastik und der diesem Grundsatz entsprechenden Praxis, alle Erkenntnis der Wirklichkeit zu syllogistischen Taschenspielereien oder einer öden Technik der Subsumtionen unter allgemeine Begriffe zu verflachen, im Prinzip gebrochen hatte. Daß eine Subsumtion der Einzeldinge unter allgemeine Begriffe für die Erkenntnis der Wirklichkeit entbehrlich ist, soll damit nicht gesagt sein. De facto hat darauf Spinoza ebensowenig Verzicht leisten können wie wir. Wie aber die Motive einer solchen Subsumtion nicht in einem abstrakten Schematismus gegebener Verstandesbegriffe gesucht werden dürfen, so darf als der Zweck derselben nur die Auffindung von Erklärungsprinzipien der Wirklichkeit angesehen werden, die in der Erfahrung, das

heißt der lebendigen Anschauung dieser Wirklichkeit ihre Rechtsgiltigkeit und Brauchbarkeit dauernd zu beweisen haben.

Der Umstand, daß Spinoza die Aufstellung der richtigen Definition eines Dinges als den Hauptzweck des Erkennens ansah, erweckt den Schein, als ob er dem Ontologismus größere Konzessionen gemacht hat, als mit den Grundsätzen einer konkreten Erkenntnistheorie vereinbar ist. Aber wir haben ja bereits gesehen, daß er den hohen Wert der Erfahrung für die Zwecke der adäquaten Erkenntnis im Prinzip anerkannte, und wir werden später sehen, daß die Forderung, die Erkenntnis des Wesens der Dinge in einer genetischen Definition zum Ausdruck zu bringen, mit dem Glauben an eine generatio aequivoca der Begriffe und ähnlichen ontologischen Vorurteilen nichts zu schaffen hat.

Wie Zeit, Zahl und Maß, so sind auch die Begriffe Ordnung, Gegensatz, Übereinstimmung, Unterschied, Subjekt und Objekt u. ä. nach der Ansicht Spinozas reine Denkbestimmungen. Er betont jedoch ausdrücklich, daß sie keineswegs ganz »sine ductu rationis« entstehen. Demnach ist das, was ihnen objektiv entspricht, nichts wesentliches, wenn sie sich auch für die Erkenntnis des Wesens der Wirklichkeit insofern nützlich erweisen mögen, als sie dazu beitragen, die Dinge leichter zu reproduzieren und miteinander zu vergleichen oder die Resultate einer solchen Vergleichung leichter im Gedächtnis zu behalten. Das objektive Ding oder das Wesen — das ist offenbar der Kernpunkt dieser erkenntnistheoretischen Betrachtungen und zugleich derjenige Punkt, in dem sich Spinozas Anschauungsweise mit modernen erkenntnistheoretischen Lehren nahe berührt — ist die objektive Wirklichkeit selbst nach Elimination aller subjektiven Vorstellungsweisen, die selber nur subjektive Denkzustände oder Trübungen dieser Wirklichkeit sind. Doch haben sie als solche zugleich ihre eigene Wirklichkeit, weshalb sie auch zu Objekten einer selbständigen

(psychologischen) Erkenntnis werden können. Als Gegenstände einer psychologischen Erkenntnis sind sie, ebenso wie an sich betrachtet die Dinge der Außenwelt, weder wahr noch falsch, weder gut noch schlecht, sondern einfach notwendig. Sie entstehen, wie Spinoza sagt, »durch Anregung der Lebensgeister von Seiten wirklicher Objekte«, weisen also allerdings auf etwas Objektives hin, sind aber keineswegs mit diesen Objekten identisch.

Überhaupt kann von einer (formalen) Konvenienz unserer subjektiven psychologischen Zustände mit der objektiven Welt der Wesenheiten, die für Spinoza mit der objektiven Wirklichkeit zusammenfällt, nicht die Rede sein. Inter ens reale et entis rationis ideata nullam dari convenientiam apparet[1]). Ebenso sind auch Idee und Ideat oder Begriff und Objekt in formaler Hinsicht durchaus verschieden voneinander[2]). Die Idee des Kreises ist etwas anderes als der Kreis selbst. Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid habens peripheriam et centrum uti circulus nec idea corporis est ipsum corpus et cum sit quid diversum a suo ideato erit etiam per se aliquid intelligibile, hoc est, idea quoad suam essentiam formalem potest esse objectum alterius essentiae objectivae et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale et intelligibile et sic indefinite. (De Int. Emendat., pg. 11.)

Da, wie wir gesehen haben, die Dinge im Attribut der Ausdehnung und die Ideen im Attribut des Denkens nichts miteinander gemein haben, das heißt nicht durcheinander begriffen werden können, so ist es ganz selbstverständlich, daß

---

[1]) Cog. metaph. I, 1. § 9.

[2]) Man kann hinzufügen: Wie die Attribute der Substanz untereinander der Form nach toto genere verschieden sind, so selbstverständlich auch die Modifikationen des einen Attributes und die Modifikationen des anderen. Dem Wesen nach jedoch herrscht zwischen den Attributen volle Übereinstimmung.

alles Denken nicht, wie man gewöhnlich sagt, eine Widerspiegelung, sondern vielmehr eine innere freischöpferische Nacherzeugung des Objektes ist, auf welches sich das Denken bezieht. Nun sind aber Denken und Ausdehnung in ihrem Wesen identisch[1]). Dementsprechend ist auch die Übereinstimmung von adäquater Idee und Ideat in formaler Beziehung als Nacherzeugung, jedoch im Hinblick auf den Inhalt oder das Wesen des Gedachten als Identität zu bezeichnen. Eine kausale Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem, also auch zwischen dem Ideate und der ihm entsprechenden Idee ist ausgeschlossen. Eine solche Wechselwirkung hat Spinoza bei dem Worte »convenientia« offenbar im Auge gehabt. Er hatte also ein Recht zu sagen, daß zwischen Idee und Ideat, Begriff und Objekt keine Übereinstimmung (convenientia) besteht. Wird das Wort Übereinstimmung jedoch in einem allgemeineren, rein logischen Sinne gebraucht, so besteht zwischen der adäquaten Idee und ihrem Ideale freilich die höchste Übereinstimmung, die es geben kann, nämlich Wesensidentität. So ist z. B. die Idee der Parabel, wie sie in der Gleichung der Parabel sich analytisch darstellt, im Hinblick auf das Wesen der Parabel völlig identisch mit ihr. Selbstverständlich ist aber diese analytische Formel der Parabel etwas ganz anderes als die wirkliche Parabel, ebenso wie auch die Idee des Kreises in formaler Hinsicht nicht der Kreis selbst ist.

Alle Wesenheiten der Dinge sind nach Spinoza nur begrifflich zu erkennen. Keineswegs ist aber die Idee der essentia als ein Gattungsbegriff aufzufassen. Nicht die Essenz eines Dinges ist nach Spinoza etwas Gattungsmäßiges, sondern die

---

[1]) Nämlich auf die Substanz bezogen. Denn beide sind causa sui, absolut unteilbar, unendlich usw. genau so wie die Substanz selbst. Darum sind die Attribute die Substanz selbst; sie sind die ewigen und unendlichen Daseinsformen der Substanz, worin diese, sofern sie absolut betrachtet wird, wirkt und ihr Wesen notwendig entfalten muß.

Vorstellung, die aus einer konfusen Anschauung entspringt. So deckt sich also die Vorstellung eines Dinges niemals mit dem wahren Begriff oder der adäquaten Idee der Essenz dieses Dinges und selbstverständlich noch weniger mit der Essenz selbst im Attribute der Ausdehnung. Spinoza war also im Rechte auch im logischen Sinne von einer Nichtübereinstimmung von Vorstellung und Begriff einerseits und von Vorstellung und Sache anderseits zu reden. Da alle entes rationis mehr oder weniger an die Stelle des klaren Begriffs eine vage Allgemeinsvorstellung setzen, so kann in ihnen auch nicht das Wesen zum Ausdruck kommen, das einer Sache spezifisch eignet. Es gehört zu den Grundüberzeugungen der spinozischen Psychologie und Logik, daß eine Idee um so klarer und wahrer ist, je *spezieller* sie ist. Daher verlangt Spinoza, daß die Erkenntnis der Besonderheit in erster Linie von uns angestrebt wird. Dixi etiam, quod optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa: Quo enim specialior est idea, eo distinctior, ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est[1]). *Diejenige Idee, die die größte Besonderheit an sich trägt, ist die Idee Gottes.* Daher ist es völlig absurd, Gott durch vage Allgemeinvorstellungen erkennen zu wollen. Alle Dinge mit einziger Ausnahme Gottes können nur durch andere Dinge existieren und begriffen werden. Gott allein ist causa sui, das heißt absolut frei oder von keiner Ursache abhängig. Hierdurch unterscheidet sich die Idee Gottes von allen andern Ideen. Daher ist der Begriff causa sui und folglich auch der Begriff Gottes ein Einzelbegriff, eine Idee sui generis, die schlechthin unvergleichbar mit andern Ideen ist. Gott ist ein Gedanke von unendlicher Eigenart, ebendeshalb aber auch von unendlicher Klarheit und Wahrheit.

---

[1]) De Int. Emend. pg. 30.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die notiones transcendentales und universales, die entes rationis und das ganze Heer der konfusen, sich in vagen Allgemeinheiten bewegenden Vorstellungen — wie trübe, wie unklar sieht es hier aus! Die Wesenheiten sind direkte Wirkungen Gottes. Gott ist von unendlicher Eigenart. Daher müssen auch die Wesenheiten von unendlicher Eigenart sein. Wie wenig werden wir aber dieser unendlichen Eigenart der Dinge gerecht, wenn wir z. B. den Willen ausschließlich für etwas Allgemeines halten, nämlich für die Bejahung, deren adäquates Wesen, sofern sie so abstrakt begriffen wird, in jeder Idee vorausgesetzt wird und daher in dieser Hinsicht allerdings in allen dieselbe genannt werden kann! Insofern eine solche Bejahung als das Wesen der Idee ausmachend betrachtet wird, ist es unmöglich, sie in dieser abstrakten Weise aufzufassen, denn jetzt unterscheiden sich alle einzelnen Bejahungen ebenso untereinander wie die Ideen selbst. »Z. B. die Bejahung, die die Idee des Kreises in sich schließt, unterscheidet sich von jener, die die Idee des Dreiecks in sich schließt, ebenso wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks.« Weiter bestreite ich entschieden, sagt Spinoza, »daß wir des gleichen Denkvermögens bedürfen, um zu bejahen, daß wahr sei, was wahr ist, als zu bejahen, daß wahr sei, was falsch ist. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich, wenn man auf den Geist sieht, zu einander, wie Sein und Nichtsein.« Es gibt also, wie hieraus abermals hervorgeht »in den Ideen nichts Positives, was die Form der Falschheit ausmacht (vgl. Eth., Prop. 35, Teil II mit seiner Anmerk. und die Anmerkung zu Prop. 49 dieses Teils). Deshalb ist hier besonders darauf aufmerksam zu machen, wie leicht man sich täuscht, wenn man das Allgemeine mit dem Einzelnen und die Dinge, welche nur in der Vernunft sind, das Abstrakte, mit den wirklichen Dingen vermengt« (Quare hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando

universalia cum singularibus, et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus)[1].

Mit einem treffenden Vergleich sagt Spinoza an anderer Stelle[2]): Unsere Vorstellungen der Dinge sind sozusagen nur »geistige Erzählungen oder Geschichten von der Natur« (Ideae enim nihil aliud sunt quam narrationes sive historiae naturae mentales) deshalb nennt man z. B. das Gold wahr (echt) oder falsch, gleich als wenn das von uns vorgestellte Gold etwas von sich selbst erzählte, was außerdem noch an sich besteht. Darum sind also auch Ausdrücke wie wahr und falsch — das heißt als Gattungsbegriffe, rein abstrakt gebraucht — nichts anders als Vorstellungsweisen, keineswegs aber sind es objektive Bestimmungen des Gegenstandes selbst. Ebensowenig wie das Weiße (als Gattungsbegriff) ohne den weißen Körper kann das Wahre (als Gattungsbegriff) ohne die konkrete wahre Vorstellung bestehen. Wer daher trotzdem Gewißheit, Wahrheit und andere gattungsmäßigen Vorstellungen außerhalb der Dinge (Wesenheiten) sucht, das heißt sie selbst zu Wesenheiten stempelt, verwechselt das, was nur in der Form einer subjektiven Vorstellung bestehen kann, wie nämlich derartige Gattungsbegriffe, mit dem Ideate der Vorstellung, das heißt dem objektiven Gegenstand der Vorstellung selbst.

Ähnlich verhält es sich auch, und dies ist für Spinozas Lehre vom Wesen von besonderem Interesse, mit dem Bestreben eines Dinges in seinem Dasein zu beharren. Dieses Bestreben ist ebensowenig etwas Allgemeines (eine potentia schlechthin) wie die facultas affirmandi et negandi oder die voluntas. Wenn es etwas Allgemeines wäre, so müßte es auch etwas Unbestimmtes sein. Nun ist nach der Lehre Spinozas das Bestreben eines Dinges in seinem Dasein zu

---

[1]) Eth. II Scholion nach Prop. 49. Ende des Teils S. 116.

[2]) Cog. metaph. pg. 113 (Bruder).

beharren, nichts anderes als das Wesen (essentia) des Dinges. Wir sehen also, daß jenes Streben immer nur in der bestimmten Form individueller Strebensakte gegeben sein kann und nur in dieser Form mit dem Wesen des Dinges identisch ist. »Der Grund, weshalb man dies Bestreben des Dinges von ihm selbst unterschieden hat«, sagt Spinoza[1]), »ist, daß man in sich selbst das Verlangen findet, sich zu erhalten und daher ein solches Verlangen in jeder Sache voraussetzt«. Das soll offenbar heißen: Aus einer an sich richtigen Erfahrung macht man einen abstrakten Gattungsbegriff, hypostasiert dann diesen Gattungsbegriff und kommt so zu der irrtümlichen Meinung, daß er außerhalb der Wesenheiten der wirklichen Dinge eine objektive Realität habe[2]). Immer wieder liegt also, wie wir sehen, der Grund des Irrtums in willkürlich vorgenommen Verallgemeinerungen und der daraus entspringenden Verwechselung begrifflicher Trennungen mit tatsächlichen. Die notiones universales et transcendentales, ebenso wie alle entes rationis überhaupt haben also keine extramentale Existenz. Sie sind wirkliche Dinge, insofern sie bestimmte Zustände des subjektiven Denkens sind, kurz es sind psychologische Fakta.

---

[1]) Cog. metaph. I, Cap. VI.

[2]) Einige Seiten später, II. Cap. VI § 3 sagt Spinoza: »Deshalb verstehe ich unter Leben die Kraft, durch welche die Dinge in ihrem Sein beharren. Da diese Kraft von den Dingen selbst verschieden ist, so sagt man passend, daß die Dinge selbst Leben haben (Quare nos per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant. Et quia illa vis a rebus ipsis est diversa, res ipsas habere vitam proprie dicimus). Der Widerspruch mit den oben angeführten Sätzen läßt sich auf zweifache Weise beseitigen. Entweder ist ein non einzuschieben, also statt a rebus ipsis est diversa zu lesen a rebus ipsis est non diversa, oder es sind hier unter Dingen im Gegensatz zu den »essentiae« »existentiae formales« zu verstehen, da ja nach Spinozas Ansicht bei allen modi in der Tat Essenz und Existenz verschieden sind. Wahrscheinlicher ist die letztere Annahme. Dann bedeutet der Nachsatz res ipsas habere vitam, daß die Einzeldinge ihr Leben (ihr Wesen) von Gott erhalten haben, während Gott selbst causa sui ist.

Außerhalb des Verstandes jedoch, sagt Spinoza, sind sie ein »reines Nichts«, ein »merum nihil«. (Nec minus inepte loquitur, qui ait ens rationis non esse merum nihil. Nam si quid istis nominibus significatur, extra intellectum quaerit, merum nihil esse reperiet[1].)

Dennoch wird man diese Bemerkung nicht ganz wörtlich verstehen dürfen, falls man mit den erkenntnistheoretischen Grundlehren Spinozas nicht in einen unlösbaren Widerspruch geraten will. Ohne ihr das Recht auf relative Wahrheit zu nehmen, kann man sie, wie ich glaube, getrost eine kleine Hyperbel nennen. Hierauf hinzuweisen ist nicht überflüssig, da es sich gerade hier um einen Punkt handelt, in dem sich der spinozische Nominalismus von dem Nominalismus der Scholastik sehr wesentlich unterscheidet. Schon der Unterschied zwischen einer Chimäre (ens fictum) und den entes rationis weist darauf hin, daß die letzteren nach der Ansicht Spinozas nicht ohne jede Anleitung der Vernunft (non sine ullo ductu rationis) zustande kommen, daß es sich also hier keineswegs um eine willkürliche (rein fiktive) Verbindung zweier Ausdrücke handelt, eine Verbindung, die durchaus nur von unserem Belieben abhängt (a sola voluntate dependet)[2]. Noch deutlicher wird die erkenntnistheoretische Bedeutung der entes rationis und der zu ihrem Kreis gehörenden abstrakten Begriffe aus dem folgenden Passus der Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes: »Was aber die Erkenntnis des Ursprunges der Natur betrifft, so brauchen wir durchaus nicht zu fürchten, daß wir sie mit abstrakten Dingen vermengen. Denn wenn etwas abstrakt begriffen wird, und das ist bei allen Universalien der Fall, so wird es im Geiste immer weiter

---

[1]) Ens vero rationis nec a sola voluntate dependet, nec ullis terminis inter se connexis constat, ut ex definitione satis est manifestum. Cog. meth. I, Cap. I, § 10 (Bruder). Vgl. ibid. § 8.

[2]) Cog. meth. I, Cap. I, § 8 (Bruder), bei Vloten u. Land: III, pg. 193.

genommen, als dessen Besonderes in der Natur tatsächlich existieren kann. Da es ferner in der Natur viele Dinge gibt, deren Unterschied so unbedeutend ist, daß er dem Verstande beinahe entgeht, so kann es bei der abstrakten Auffassung leicht vorkommen, daß man sie untereinander verwirrt.« (Quod autem attinet ad cognitionem originis naturae, minime est timendum, ne eam cum abstractis confundamus: nam cum aliquid abstracte concipitur, uti sunt omnia universalia, semper latius comprehenduntur in intellectu quam revera in natura existere possunt eorum particularia etc.[1]).) Man sieht, diese Sätze lauten bereits weit weniger skeptisch. Vielmehr wird durch sie vollkommen bestätigt, was oben gesagt wurde, daß nämlich auch in der abstraktesten Auffassung gleichsam ein Stück außermentaler Wirklichkeit mitergriffen wird, und der Fehler nur in einem Überschreiten der Grenze besteht, die auf Grund klarer und deutlicher Erkenntnis innegehalten werden müßte.

Nicht genug kann Spinoza davor warnen, »dem allgemeinen

---

[1]) Tract. de Int. Emend., pars I (V.L. I, pg. 24). Die Erläuterung, die J. Stern, der verdienstvolle Übersetzer der Hauptwerke Spinozas, dieser Stelle hinzugefügt hat (Recl. Univ.-Bibl. S. 44, Anmerk.), kann nicht als ganz zutreffend bezeichnet werden. Der Sinn der obigen Stelle, sagt Stern, ist: »Das Abstrakte betrifft immer nur die Eigenschaften eines Dinges, welche es mit andern gemein hat, nicht die Eigenschaft, welche die Spezialität dieses Dinges ausmacht. Der abstrakte Begriff eines Objekts deckt sich daher nicht mit dem Objekt, weil es über dasselbe hinausgeht. Vgl. Spinozas Ethik 2. Teil, Lehrs. 40, 1. Anmerk.« Richtiger muß es heißen: Das Abstrakte betrifft immer nur die Eigenschaften eines Dinges, welche es nicht mit andern gemein hat, welche aber trotzdem, also ohne zwingende logische Motivation, verallgemeinert werden. Denn diejenigen Begriffe, die das Gemeinsame der Dinge zum Ausdruck bringen, hat ja Spinoza bekanntlich notiones communes genannt und ihnen die Fähigkeit, adäquate Erkenntnis zu liefern, nicht abgesprochen. Im Gegenteil. Auffassung und Objekt decken sich bei allen notiones communes vollkommen. Abstrakt dagegen heißen im Sinne Spinozas diejenigen Begriffe, wo das nicht der Fall ist. Darum ist der letzte Teil der Anmerkung Sterns richtig.

und abstrakten Begriff ein tatsächlich existierendes Ideat in der Natur zu geben«[1]). Keineswegs war es jedoch die Ansicht des Philosophen, daß ein Bewußtsein der Außenwelt ohne die Grundlage körperlicher Affektionen zustande kommen könnte. Deshalb Spinoza zu einem bloßen Sensualisten zu machen, haben wir kein Recht, denn schon die mit großem Nachdruck hervorgehobene Diskrepanz von Begriff und sinnlicher Wahrnehmung und die Art, wie er das Verhältnis beider zueinander auffaßt, schützt ihn vor einer derartigen Unterstellung[2]). Sinnliche Wahrnehmungen sind für Spinoza seelische (geistige) Inhalte, die bestimmten körperlichen Affektionen entsprechen, keineswegs aber sind es diese körperlichen Affektionen selbst. Daher bezeichnet er die sinnlichen Wahrnehmungen (perceptiones) als die Ideen der körperlichen Affektionen. Während die körperlichen Affektionen rein materielle Bewegungsvorgänge sind, können hier unter den Ideen derselben nur Empfindungen, das heißt geistige Inhalte verstanden werden. Denn Spinoza sagt ausdrücklich: »Nimmt man nach der gewöhnlichen Lehre der Philosophen auch an, daß die Seele mit dem Leibe vereinigt sei, so empfindet doch der Körper niemals und breitet sich die Seele nicht aus«. (Kurzer Traktat II, Cap. 16, S. 103 in Sigwarts Übersetzung.) Mit

---

[1]) Vgl. die Abhandlung von Friedrichs: Der Substanzbegriff in der Lehre Spinozas. Diss. Greifswald 1896, S. 59.

[2]) Vgl. De Int. Emend. (V.L. I, pg. 27). »Die Gesetze des Denkens und des Vorstellens sind gänzlich verschieden voneinander, dort verhält sich die Seele aktiv, hier passiv. (Quandoquidem novimus operationes illas, a quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges, prorsus diversas a legibus intellectus et animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis.) Ferner ibid. pg. 24: Die Idee ist an sich nichts anderes als eine entsprechende Empfindung (talis sensatio). — ibid. pg. 26: Sowohl Einbildungskraft (imaginatio) als Gedächtnis (memoria) sind verschieden vom Verstand (intellectus). (Nam a solis corporibus afficitur imaginatio ... Cum itaque memoria ab intellectu corroboretur, et etiam sine intellectu, inde concluditur, eam quid diversum esse ab intellectu.) — Vgl. auch Eth. II, Prop. XVI, Coroll. II und Eth. II, Prop. XXXIX Coroll.

Recht hat unter Berufung auf diese Stelle Regensburg bemerkt: »Aus dieser Bemerkung geht unzweifelhaft hervor, daß die Empfindung bei Spinoza ein geistiger Vorgang ist«[1]).

Dritter Abschnitt: Die Quellen der wahren Erkenntnis.

1. Der Intellectus infinitus.

Der Grund, weshalb die notiones universales und termini transcendentales zu Irrtümern führen, liegt, wie wir gesehen haben, darin, daß sie eine verschwommene Allgemeinheit ausdrücken, trotzdem aber auf etwas Besonderes bezogen werden. Indem man die wirklich existierenden Dinge der Außenwelt unter derartige Begriffsbildungen subsumiert, begeht man einen Fehler, der eine falsche Anwendung unserer Vorstellungen einschließt. Würden wir den richtigen Gebrauch unserer Vorstellungen machen, so würden wir sie überhaupt nicht als Prämissen unserer Deduktionen benutzen. Denn immer bleiben die Vorstellungen nur ein höchst fragmentarischer Ausdruck des Wirklichen, weshalb auch die daraus gezogenen Folgerungen unmöglich apodiktisch richtig sein können. Wie die einzelnen Vorstellungen selbst, so stehen auch jene abstrakten Begriffe und Allgemeinvorstellungen, da sie ja aus einzelnen Vorstellungen oder Vorstellungselementen zusammengesetzt sind, durchweg unter dem überwiegenden Einfluß äußerer Ursachen. Es ist also selbstverständlich, daß auch in den Verbindungen aller jener abstrakten Begriffsbildungen untereinander der Zusammenhang der Dinge im Naturverlauf nimmermehr klar zum

[1]) Regensburg, Über die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas von seiner Körperlehre usw. Diss. Riga 1900, S. 59. Der Verfasser führt auch noch einige andere Beweisstellen an.

Ausdruck kommen kann. Höchstens kann man sagen, daß in ihnen und durch sie der Zusammenhang der natürlichen Dinge in der momentanen Zusammenstellung und in dem beschränkten Umfang erkennbar wird, in welchem der menschliche Körper von demselben berührt wird[1]). Weit mehr als den objektiven außermentalen Zusammenhang der wirklichen Naturdinge zeigen sie die zufällige Disposition des Körpers an, unter deren Einfluß sie entstanden sind. Trotzdem sind sie in doppelter Hinsicht wahr. Einmal, insofern sie als rein subjektive Zustände betrachtet werden können, deren Substrate bestimmte körperliche Affektionen sind, und ferner, insofern sie zusammen mit diesen körperlichen Affektionen in Gott enthalten sind, in dessen Geist alle Ideen mit ihren Ideaten vollkommen übereinstimmen[2]), weil beide aus der unendlichen Natur Gottes mit Notwendigkeit folgen, oder was dasselbe ist, weil die Ordnung und Verknüpfung der Ideen in Gott dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge und die unendliche Natur Gottes mit seiner Macht zu handeln und zu wirken absolut identisch ist[3]).

Das menschliche Vermögen ist sehr beschränkt und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen. Würden alle Ideen der Natur in unser Bewußtsein fallen, so würden wir sie alle in einem notwendigen und ewigen Zusammenhange erkennen, der mit dem Zusammenhang der Objekte, auf die wir sie beziehen, vollkommen übereinstimmt. Da wir aber nicht die unendliche Natur selbst, sondern nur ein unendlich kleiner Teil dieser Natur, das heißt ein Modus von sehr beschränkter Wirkungsfähigkeit sind, so werden wir unendlich oft Dinge oder Vorstellungen bejahen, innerlich erleben und für wahr halten, ohne Kenntnis der Ursachen, mit

[1]) Vgl. Camerer a. a. O. S. 90.
[2]) Eth. II, Prop. 32.
[3]) Eth. II, Prop. 7, Beweis nebst Zusatz.

welchen ihr besonderes Wesen unzertrennbar verknüpft ist. Wir werden folglich in allen Dingen, die nicht aus unserer Natur folgen, das heißt aus unserem Wesen allein zureichend begriffen werden können, notwendig irren müssen. Hieraus entspringen alle jenen falschen Vorstellungen von der Freiheit der Menschen, der Dauer der einzelnen Dinge, ihrer quantitativen Beschränktheit und qualitativen Unvollkommenheit, die Meinung, daß Sünde und Schuld, Schönheit und Häßlichkeit, Wahrheit und Irrtum etwas Positives, zum Wesen der Dinge selbst Gehörendes seien und andere Irrtümer mehr.

Die wahre Erkenntnis einer Sache folgt — wir haben darauf schon früher hingewiesen — nicht aus ihrer Vorstellung, sondern aus dem widerspruchslosen (logischen) Zusammenhang aller Vorstellungen oder, was dasselbe ist, aus der widerspruchslosen Einheit aller wahren Begriffe in Gott. Aber auch der Zusammenhang aller Vorstellungen ist unfähig, ein Quell wahrer Erkenntnis zu sein, wenn er nichts anderes ist, als ein bloßes Aggregat, also ein zufälliges und rein äußerlich bestimmtes Nebeneinander einzelner Vorstellungen oder einzelner Vorstellungsfragmente. Ein solcher Zusammenhang könnte, wie wir gesehen haben, immer nur zu einer vagen Allgemeinvorstellung führen, die als ein adäquater Ausdruck des wahren Wesens der Dinge nicht angesehen werden kann. Sollen unsere Ideen dieses wahre Wesen vollkommen adäquat darstellen, so dürfen sie nicht äußerlich, sondern sie müssen innerlich miteinander zusammenhängen; sie dürfen m. a. W. kein Aggregat, sondern sie müssen gleichsam ein Organismus sein, das heißt eine lebendige Einheit, deren Teile sowohl unter sich wie zum Ganzen in einer schlechthin unzerreißbaren, absolut notwendigen korrelativen Verbindung oder Wechselwirkung stehen.

Indem wir nun die Vorstellungen entsprechend dieser Forderung nicht äußerlich, sondern innerlich anschauen, das heißt indem wir zwischen den Vorstellungen einen Zusammenhang

herstellen, der rein geistiger Natur und infolgedessen dem trübenden Einfluß äußerer Ursachen gänzlich entrückt ist, müssen wir zu Beziehungsformen eines Denkens gelangen, das reine Tätigkeit ist. Denn darin erkannten wir ja gerade das Wesen der Vorstellung, daß sie nicht sowohl der adäquate Ausdruck einer Tätigkeit als vielmehr der Ausdruck eines Leidens ist, in welchem sich die Macht äußerer Einflüsse unmittelbar widerspiegelt. In jenen innerlichen Beziehungsformen, jenen Produkten einer reinen Denktätigkeit, hat also die Vorstellung ihr ursprüngliches Wesen vollkommen abgestreift. Aus dem Zusammenhang der Vorstellungen ist ein Zusammenhang von Begriffen (conceptus) geworden[1]), das heißt ein Zusammenhang reiner Denktätigkeiten, und diesen Zusammenhang, in seiner Totalität gedacht, hat Spinoza *intellectus infinitus* genannt. Er kann genau so wie die Zusammenfassung der volitiones zur voluntas nur als der aktuelle Zusammenhang der Ideen (adäquaten Begriffe) angesehen werden, die in ihm in der Form reiner Denktätigkeiten enthalten sind, nicht aber als ein außerhalb oder neben diesen Denktätigkeiten bestehendes und daher auch mehr oder weniger von ihnen unabhängiges, besonderes (selbständiges) Denkvermögen. Es ist dies eine Folgerung aus den Grundanschauungen Spinozas, die unvermeidlich ist, wenn er sie auch nicht mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen hat. Der Umstand, daß der intellectus infinitus weder ein Aggregat von Einzelvorstellungen noch ein allgemeines Vermögen von Begriffen ist, schließt jedoch nicht aus, daß ihm gegenüber den relativ selbständigen Tätigkeitsformen, die in ihm enthalten sind, eine besondere durchaus selbständige Bedeutung zukommt, ähnlich wie von jedem Gesamtorganismus seinen Organen gegenüber gesagt

[1]) Vgl. die Definitionen von Idee und Begriff. Eth. II Nr. 3, sowie die Erläuterungen dazu.

werden muß, daß ihm eine Macht zu selbständiger freischöpferischer Tätigkeit innewohnt. Wie es sich schon bei der Verbindung der Vorstellungen zu Begriffen zweifellos um eine neue, schöpferische, wesensbildende Synthese handelt, so wird man wohl sagen dürfen, daß bei der Zusammenfassung aller Wahrheiten zu einer Totalität eine derartige Synthese erst recht nicht fehlen kann[1]). In der Tat wird man fragen müssen, wie sollte dieser intellectus infinitus etwas anderes oder mehr sein als ein bloßes Aggregat von Einzelvorstellungen, wenn ihm die Kraft selbständigen Handelns und Wirkens mangelte? Und umgekehrt: weil er nur als eine solche Kraft gedacht werden kann, kann er als ein bloßes Aggregat oder die Summation seiner Teile nicht aufgefaßt werden. Auch stellt sich dieser intellectus infinitus nur für unsere Betrachtung, das heißt vom Standpunkte unseres begründenden und diskursiven

---

[1]) Wenn ich den intellectus infinitus als eine »Synthese« oder als eine »Zusammenfassung« bezeichne, so meine ich selbstverständlich nicht, daß der intellectus infinitus aus irgendwelchen Bewußtseinsinhalten niederen Grades hervorgegangen sei. Das wäre ganz absurd. Der intellectus infinitus ist vielmehr umgekehrt selbst die causa efficiens aller Wahrheiten oder geistigen Essenzen. Er ist eine Einheit, daher geradezu als eine Idee oder Anschauung und, da es sich hier nicht um ein ruhendes Sein handeln kann, als eine einzige unteilbare Gesamtkraft anzusprechen. Ideen sind nach Spinozas Lehre eben keine ruhenden Bilder, sondern lebendige Kräfte. Es sind Tätigkeiten. Alle Tätigkeiten, die innerlich sind, das heißt nur auf den Geist bezogen werden, hat Spinoza ausdrücklich als volitiones bezeichnet. Da nun nach moderner Terminologie eine solche innere Tätigkeit Apperzeption genannt zu werden pflegt, so bringt der Ausdruck Apperzeption das Wesen der volitio am besten zur Anschauung. Der intellectus infinitus ist der tätige, lebendige Geist, der der Urquell aller ewigen Wahrheiten ist. Aber noch mehr. Alle Vorstellungsinhalte können nur durch seine Vermittelung entstanden gedacht werden (mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I, Prop. 28, Schol.). Er ist auch gewissermaßen das Prinzip derjenigen Vorstellungen, die inadäquat heißen, nur muß man hinzusetzen, daß im Zusammenhang der Wahrheiten (in Gott) auch »inadäquate« Vorstellungen adäquat sind. Inadäquate Vorstellungen existieren selbstverständlich vom Gesichtspunkte des intellectus infinitus überhaupt nicht.

Denkens aus als eine Synthese von Vorstellungen dar, die uns zeitlich früher zum Bewußtsein kommen, als die Synthesis selbst. In Wahrheit kann hier der Satz, daß das Ganze früher als seine Teile ist, nur seine volle Bestätigung finden[1]).

Ausdrücklich sagt Spinoza: »Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, so wird er nicht, wie unser Verstand, später als die gedachten Dinge .... oder gleichzeitig mit ihnen, von Natur sein können, da ja Gott tatsächlich früher ist als alle Dinge (nach Zusatz I zu Lehrs. 16), vielmehr ist die Wahrheit und das formale Wesen der Dinge darum so, wie sie sind, weil sie im Verstand Gottes also objektiv existieren. Daher ist der Verstand Gottes, sofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, in Wahrheit die Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihrer Existenz, was auch von denen bemerkt worden zu sein scheint, welche erklären, daß Gottes Verstand, Wille und Macht eins und dasselbe sind« (Eth. I, Scholion nach Prop. XVII). Im unmittelbaren Anschluß hieran gibt dann Spinoza die Erklärung der Wesensverschiedenheit von göttlichem Verstand und der von ihm verursachten Dinge: »Da der Verstand Gottes die einzige Ursache der Dinge ist, nämlich (wie ich gezeigt habe) sowohl ihres Wesens als ihrer Existenz, so muß er selbst notwendig von den Dingen verschieden sein, sowohl in Hinsicht ihres Wesens als auch in Hinsicht ihrer Existenz. Denn das Verursachte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. So ist z. B. ein Mensch die Ursache der Existenz [gemeint ist die existentia actualis], nicht aber des Wesens eines anderen Menschen;

---

[1]) Von der Substanz sagt Spinoza ebenfalls, daß sie früher als ihre Erregungen ist (Eth. I, Prop. I) und zwar causalitate. Nun gehört der intellectus infinitus zwar zur natura naturata, ist aber eine unmittelbare Folge aus dem Wesen der Substanz, folglich muß auch er früher sein als die einzelnen Gedanken, die seine Erregungen sind.

denn dieses ist eine ewige Wahrheit. Darum können sie dem Wesen nach vollständig einander gleich, in der Existenz aber müssen sie voneinander verschieden sein« (ibid.).

Bereits Friedrichs hat darauf hingewiesen, daß Nicht-Gemeinsamkeit bei Spinoza nur ein anderer Name ist für das Sichausschließen der Begriffe. Der Satz Causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet (Eth. I, Schol. nach Prop. 17) behauptet eine Verschiedenheit von Ursache und Wirkung. Folglich kann Gemeinsamkeit unmöglich gleiche Beschaffenheit und Identität bedeuten. Gemeinsamkeit besteht vielmehr nach Spinoza in nichts weiter als in der bloßen Verknüpfung von Ursache und Wirkung; und zwar wird der Unterschied zwischen zwei Dingen immer größer, je mehr das eine Ding von dem andern, von der Ursache, empfängt, so daß, wenn alles, sowohl die Existenz als das gesamte Wesen, verursacht ist, wie der Modus von der Substanz, der Unterschied ein vollkommener wird (nec in ulla re convenire). »Hieraus folgt jedenfalls die Umkehrung, daß, wenn zwei Dinge von völlig ungleicher Beschaffenheit sind, das eine die Ursache des andern sein kann«[1]).

Unter keinen Umständen steht also die Annahme einer Wesensverschiedenheit zweier Dinge mit der Behauptung in Widerspruch, daß diese Dinge etwas miteinander gemein haben. Im Gegenteil! Substanz und Modus sind wesensverschieden voneinander (Eth. I, Prop. 24). Denn das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein. Gott ist causa sui und existiert nur durch die bloße Notwendigkeit seiner Natur. »Hieraus folgt, daß Gott nicht bloß die Ursache ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch, daß sie im Existieren verharren, oder (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) daß Gott die Seinsursache der Dinge

---

[1]) Friedrichs, a. a. O., S. 84 f.

ist«[1]). Modus und Substanz sind gerade deshalb wesensverschieden voneinander, weil die Substanz die wirkende Ursache, der Modus dagegen die aus ihrer absoluten Machtvollkommenheit folgende ihr dauernd unterworfen bleibende Wirkung dieser Ursache ist. Hinwiederum können die Attribute der Substanz gerade deshalb in keiner kausalen Beziehung zueinander stehen, das heißt nichts Gemeinsames miteinander haben, weil sie absolut wesensgleich sind. Man kann sich das Verhältnis unter folgendem Bilde klar machen: Der Bettler, der alles vom König empfangen hat und fortfährt zu empfangen, nämlich alle ihm zu Gebote stehenden Macht- und Existenzmittel, wie Geld, Kleidung, Nahrung usw., ist gerade deshalb etwas ganz anderes als der König, weil ihm die Fähigkeit sich aus eigener Machtvollkommenheit zu erhalten und nach außen hin zu wirken nicht zukommt. Die absolute Abhängigkeit beweist seine absolute Machtlosigkeit, und hierin liegt der Unterschied zwischen ihm und dem Souverän. Macht ist Wirkungsfähigkeit. Die höchste Verkörperung dieser Macht und Wirkungsfähigkeit ist die Substanz oder Gott. Das einzelne Ding dagegen, der Modus, vermag nur deshalb und insoweit zu wirken, als ihm Gott eine bestimmte Macht oder Wirkungsfähigkeit zuerteilt hat. Folglich ist es in dieser Hinsicht toto genere verschieden von der Substanz selbst. Eben deshalb bleibt aber auch die zureichende Erkenntnis dieses Dinges notwendig an die Erkenntnis der Ursache gebunden, die es mit einer bestimmten Wirkungsfähigkeit ausgestattet hat. Und so konnte Spinoza mit Recht erklären: Cognitio effectus per causam nihil aliud est, quam causae proprietatem aliquam cognoscere (Tract. theol.-pol. Cap. IV), ein Satz, der mit der Behauptung: Causatum differt a sua causa praecise in eo, quod

[1]) Coroll. zu Prop. 24, Eth. I. Hiermit wird zugleich bestätigt, daß in dem obigen Zitat Eth. I, Schol. nach Prop. 17 nur von einer existentia actualis die Rede sein konnte.

a causa habet so wenig in Widerspruch steht, daß er vielmehr zu ihrer direkten Erläuterung benutzt werden kann[1]).

Macht man sich dieses klar, so leuchtet sofort folgendes ein: Der intellectus infinitus gehört zur natura naturata, das heißt, er ist eine ewige und unendliche Modifikation der substantiellen Cogitatio. Mithin werden zwischen dieser und, wenn der Ausdruck erlaubt ist, der Intelligenz des »intellectus infinitus« immerhin beträchtliche Unterschiede bestehen müssen. Daß zwischen dem menschlichen Denken und dem intellectus infinitus tiefgreifende Verschiedenheiten vorhanden sind, ist selbstverständlich. Der spinozische Ausdruck »intellectus infinitus Dei« ist also, wenn mit intellectus wirklich die hier in Rede stehende unendliche Modifikation des göttlichen Denkens gemeint ist, nur cum grano salis zu nehmen, da sie ja mit dem Attribute der Cogitatio unter keinen Umständen identisch sein kann. Ja es hindert nichts daran, anzunehmen, daß der Abstand der göttlichen Cogitatio vom intellectus infinitus Dei immer noch ein unendlich großer ist, weil ja nach Spinozas ausdrücklicher Erklärung beide stets nur als ein Verhältnis der natura naturans zur natura naturata aufgefaßt werden können. Da mit dem wachsenden Abstand von der unmittelbaren Wirkungskraft der göttlichen Ursache die Verschiedenheit in den Wirkungen immer größer werden muß[2]), so ist es jedenfalls nicht weiter verwunderlich, daß Spinoza erklärt hat: »Wenn Verstand und Wille zum ewigen Wesen Gottes gehören, so muß unter jedem dieser beiden Attribute sicherlich etwas anderes verstanden werden, als man gewöhnlich darunter versteht. Der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen ausmachen würden, müßten von unserem Verstand und Willen himmelweit

---

[1]) Vgl. R. Richter, a. a. O. S. 9, wo ein Widerspruch zwischen jenen Sätzen angenommen wird.

[2]) Eth. I, Schol. nach Prop. 17.

verschieden sein und könnten bloß dem Namen nach einander gleichen; nämlich nicht anders als das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund einander gleichen.«

Natürlich erhebt sich die Frage, ob der gleichartigen Bezeichnung unter solchen Umständen überhaupt ein Recht eingeräumt werden kann? Daß diese Frage verneint werden muß, wenn man für ihre Beantwortung lediglich in jener Metapher die nötigen Anhaltspunkte sucht, liegt auf der Hand. Aber Spinoza war sich ja bewußt und hat keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß er sich hier nur eines Bildes bediente. Jede Äußerung der menschlichen Denktätigkeit und alles seelische Geschehen kann nach seiner Lehre nur als eine Modifikation im Attribute des göttlichen Denkens angesehen werden. Dementsprechend ist nur Gott selbst oder das Attribut der Cogitatio als die letzte Ursache und in logischer Hinsicht als die oberste Prämisse zu betrachten, aus der alle geistigen Erscheinungsformen der Welt notwendig abgeleitet werden müssen. Wie im Reiche der Körperwelt das Attribut der Ausdehnung, so ist im Reiche des Geistes das Attribut des Denkens das letzte und im Grunde sogar einzige Erklärungsprinzip aller Vorgänge und für alle unsere Schlußfolgerungen die letzte und unveräußerliche unmittelbar gewisse Grundlage (fundamentum ratiocinii). Der spinozische Begriff der Gemeinschaft gründet sich, wie wir gesehen haben, auf den Umstand, daß die Dinge in einem Kausalitätsverhältnis zueinander stehen. Die Begriffe von Dingen, die in einem Kausalitätsverhältnis zueinander stehen, schließen sich nicht aus, sondern ein. Denn die Gemeinsamkeit ist für das Sicheinschließen der Begriffe nur ein anderer Ausdruck. Folglich war Spinoza nach den Grundsätzen seiner eigenen Logik vollkommen berechtigt, das menschliche Denken und das Denken der Substanz mit einem gemeinsamen Namen zu belegen, wenn sich freilich auch damit die Verpflichtung verband, über die Verschiedenartigkeit

der Bedeutungen dieses Namens jeden Zweifel zu zerstreuen. Warum sollte er von seinem Rechte keinen Gebrauch machen, da er, wie wir gesehen haben, diese Pflicht doch tatsächlich erfüllt hat?

Spinoza hat uns über die Unterschiede zwischen dem menschlichen Verstand und dem intellectus infinitus Dei keineswegs in Unkenntnis gelassen. Weil der intellectus infinitus die wirkliche Totalität aller Wahrheiten ist, so ist es ganz selbstverständlich, daß die ihn konstituierenden wahren Begriffe oder Ideen in ihm weder als Prämissen noch als Konklusionen vorhanden sein können[1]). Vielmehr werden diese beiden Formen der Denktätigkeit, die nur im menschlichen Verstand als getrennte und verschiedene Modalitäten gegeben sein können, sich im göttlichen Verstand notwendig gewissermaßen zu einer höheren Einheit verbinden müssen. Und eben deshalb ist es unvermeidlich, daß ihnen die nämliche reale Bedeutung dann nicht mehr zugesprochen werden kann. Somit konnte und mußte Spinoza die Fähigkeit des Schließens (facultas ratiocinandi) dem göttlichen Verstande absprechen. Vor die Notwendigkeit, aus gegebenen Prämissen Folgerungen abzuleiten, kann nur ein Verstand gestellt sein, der den Besitz eines vollständigen Wissens oder einer absoluten Erkenntnis entbehrt. »Quare scientia summo gradu Deo erit tribuenda, scilicet talis, quae nullam praesupponat vel supponat ignorantiam sive scientiae privationem; nam tum daretur imperfectio in ipso attributo sive in Deo. Ex his sequitur Deum nunquam habuisse intellectum potentia, neque per ratiocinium aliquid concludere« (Cog. Metaph. II, Cap. VII § 1, pg. 127 f. Bruder). Ein Verstand, der auf das Schlußverfahren angewiesen ist, enthält eben die Wahrheit nur der Potenz nach (potentia), nicht aber

---

[1]) Daß er von uns, das heißt für unsere Auffassung und Erklärung der Dinge als Prämisse gebraucht werden kann, ist etwas ganz anderes.

die Wahrheit in ihrer Totalität; daher widerspricht die Annahme eines ratiocinium dem Postulat der Vollkommenheit des intellectus infinitus. Immerhin muß sich die Frage erheben, wie sollte der intellectus infinitus der Grund und die wirkende Ursache der adäquaten Ideen des Menschengeistes sein, wenn in ihm nicht alle Formen der menschlichen Denktätigkeiten gleichsam präformiert lägen, oder, wenn er nicht die Anlage, also die Potenz in sich trüge, jederzeit sich in den gesetzmäßigen Formen der menschlichen Denktätigkeit zu realisieren?

Um den Zusammenhang zwischen dem göttlichen und menschlichen Denken nicht zu zerstören und dem Satz, daß Gott die immanente, nicht aber die transeunte Ursache der Dinge ist, gerecht zu werden, sind wir also dennoch gezwungen, eine Potentialität menschlicher Verstandesformen im intellectus infinitus vorauszusetzen. Aber eine derartige Annahme tritt mit der Forderung, daß der göttliche Verstand nicht der bloßen Potenz nach die Wahrheit einschließt, keineswegs in Widerspruch. Denn die Voraussetzung einer Potentialität der Urteilsformen des menschlichen Denkens und die Annahme einer potentiellen, also nicht vollkommen verwirklichten Erfüllung der Wahrheit sind zwei ganz verschiedene Behauptungen. Die Wahrheit im Menschengeist ist keine andere als die Wahrheit im göttlichen Geiste. Aber die Formen, in der sich hier und dort die Wahrheit darstellt, sind toto genere verschieden voneinander. Daß der göttliche intellectus infinitus bloß eine »gehälftete Wahrheit« oder einen Teil der Wahrheit umfaßt, widerspricht seinem Begriff und ist an sich absurd. Nicht minder absurd ist aber die Annahme, daß der Inhalt der Wahrheit jemals ein anderer werden könnte. Daher ist der menschliche Geist, sofern er im Besitz der Wahrheit ist, identisch mit dem göttlichen Geiste. Aber diese Identität schließt nicht aus, daß sich die Wahrheit im menschlichen Geiste in einer ganz andern Form offenbart als im Verstande Gottes.

Der göttliche Geist braucht nicht aus gegebenen oder durch das Denken selbst erst gefundenen Prämissen zu schließen, zwischen verschiedenen Möglichkeiten eine Auswahl zu treffen oder den Zusammenhang der Erfahrungen auf hypothetische Voraussetzungen zu stützen, um zu einer Erkenntnis des Wirklichen zu gelangen, sondern in ihm sind Grund und Folge, Denkendes und Gedachtes, Macht, Wille und Verstandestätigkeit eins [1]).

Nun ist der menschliche Geist, wie wir gesehen haben, nicht bloß nach seiner emotionalen Seite, sondern auch insofern er sich logisch denkend verhält, seinem inneren Wesen nach Wille. Was liegt daher näher, als den intellectus infinitus als den Kollektivgeist oder den Gesamtwillen aufzufassen, der die zu einer höheren, qualitativ neuen Einheit zusammengefaßte Aktualität aller einzelnen Denkhandlungen darstellt, natürlich nur insofern sie sich auf adäquate Ideen beziehen? [2]) Daß dieses eine zwingende Folgerung aus spinozischen Grundanschauungen ist, glaube ich beweisen zu können; ja ich glaube es bereits bewiesen zu haben, da alle bisherigen Ausführungen über den »intellectus infinitus« im Grunde nur Paraphrasen dieses einen Gedankens waren. Es wird sich Gelegenheit finden darauf zurückzukommen. Hier sollte nur insofern von dem Begriff des intellectus infinitus die Rede sein, als er für die Darlegung des Ursprunges aller adäquaten Erkenntnis als die wichtigste Quelle und Grundlage derselben in Betracht kommt.

Schon wiederholt ist darauf hingewiesen worden, daß die wahre Erkenntnis einer Sache nicht aus ihrer Vorstellung folgt, sondern aus dem Zusammenhang aller Vorstellungen, und in

---

[1]) Vgl. z. B. Cog. Metaph. II, Cap. VII § 2, Anmerk., pg. 128 (Bruder).

[2]) Um ein Kompositum handelt es sich hier nicht, daher kann dieser »Gesamtwille« (reine Tätigkeit) unendlich (qualitativ) verschieden vom Einzelwillen des Menschen sein.

diesem Zusammenhange erkannten wir, wenn wir ihn sozusagen bis in seine letzten Tiefen hinein verfolgen, den intellectus infinitus. Dieser intellectus infinitus wird von Spinoza als eine unmittelbare Modifikation im Attribut der göttlichen (substanziellen) Cogitatio hingestellt. Hiermit tritt er in eine direkte Parallele zu den allgemeinsten, ebenfalls unmittelbaren Modifikationen im Attribute der göttlichen Ausdehnung, zu Bewegung und Ruhe[1]). Wie alle Verschiedenheiten der materiellen Erscheinungsformen, ebenso wie auch der Essenzen dieser Erscheinungsformen (Dinge) ihren letzten zureichenden Grund aus materiellen Bewegungsverschiedenheiten der durch die Kraft des göttlichen Wirkens bis in die kleinsten Teile hinein erschütterten Materie ableiten, so entspringen alle Verschiedenheiten der Vorstellungen und adäquaten Ideen letzten Grundes aus der unendlichen und ewigen Geisteskraft des intellectus infinitus. Dabei sind folgende Unterschiede zu machen. Direkt oder unmittelbar folgen aus dem Wesen des intellectus infinitus im Reiche des Geistes, ebenso wie aus den allgemeinsten Modifikationen der Ruhe und Bewegung in der Welt der Ausdehnung, nur die echten und wirklichen Essenzen. Dort ist also die Vorstellung und hier das ihr entsprechende Ideat, nämlich die formale vergängliche Existenz oder Erscheinungsform des Wesens (das einzelne actu existierende Ding) immer nur eine Folge aus anderen Vorstellungen und Dingen, deren Kette sich bis ins Unendliche hin erstreckt und infolgedessen dem Denken die Aufgabe stellt, sich in einem unendlichen Regressus dem Ideale der vollendeten Erkenntnis dieser Reihe zu nähern. Das Ideal einer solchen vollendeten Erkenntnis selbst hinwiederum umfaßt nichts anderes als jenen »intellectus infinitus«, in dem alle jene Wesenheiten der Dinge, so wie sie mit ewiger Notwendigkeit aus dem unendlichen und ewigen

---

[1]) Eth. I, Prop. 32, Coroll. II und Ep. 64.

Geiste Gottes folgen, »objektiv« enthalten sind oder dauernd beschlossen liegen. So ist also die wirkliche Welt, so wie wir sie mit unseren Sinnen wahrnehmen, tatsächlich nur das zeitlich auseinandergelegte (d. h. nur in der Form einer subjektiven Anschauung konzipierte) Bild göttlichen Wesens und Wirkens. Diese Welt kann auch nach Spinoza mit Recht eine Welt der Erscheinung genannt werden, wenn auch nicht im kantischen Sinne. Denn wir brauchen sie nur von Innen her, das heißt mit »den Augen des Geistes« ansehen, wir brauchen sie nur denkend, d. h. im Zusammenhang mit der Idee Gottes betrachten und intuitiv anschauen, so stehen wir mitten im »An sich« der Welt, und der Schleier der Maja fällt von unseren Augen.

Es folgt also z. B. die wahre Idee des Wesens der Sonne direkt aus dem intellectus infinitus. Wir sahen, dieser intellectus infinitus ist eine unmittelbare Modifikation des göttlichen Denkens. Folglich ist die Idee des Wesens der Sonne der Teil eines Teiles des unendlichen Verstandes Gottes und gehört notwendig zum denkenden Wesen Gottes, nicht sofern dieses Wesen absolut gedacht wird, sondern insofern es durch die Idee des Wesens der Sonne erklärt und ausgedrückt wird. Wenn wir hiervon die Anwendung auf alle wahren Ideen des menschlichen Geistes machen, so folgt, daß auch der menschliche Geist als die Einheit aller seiner wahren Ideen ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes, des intellectus infinitus Dei, ist. »Wenn wir demnach sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr (hoc vel illud percipere), so sagen wir nichts anderes, als daß Gott nicht sofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, oder sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern

sofern er zugleich mit dem menschlichen Geist auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist ein Ding teilweise (inadäquat) auffaßt«. (Coroll. zu Lehrs. 11 Teil II.)

Alle wahren Ideen, so kann man auch sagen, hängen nur von dem Vermögen oder der Natur des Verstandes ab, das heißt, es gehört zum Wesen des denkenden Geistes, wahre und adäquate Ideen zu bilden, und nur darum können im menschlichen Geiste auch inadäquate Ideen entstehen, weil der menschliche Geist der Teil eines *ewigen* Geistes (intellectus infinitus) ist, dessen Gedanken teilweise vollständig, teilweise aber nur sehr unvollständig diesen menschlichen Geist ausmachen. Daß das letztere der Fall ist, liegt daran, daß der einzelne menschliche Geist in der Form der Vorstellung die Dinge auffassen muß, und daß er sich dieser Form nicht entäußern kann, weil er inmitten eines Kausalnexus von Dingen steht, die ihn nicht innerlich, sondern äußerlich zum Handeln und Denken bestimmen. Kurz, die Wirksamkeit des einzelnen Menschengeistes ist immer nur eine partielle Wirksamkeit. Wir leiden notwendig, insofern wir ein Teil der Natur sind, welcher für sich allein, ohne andere Teile, weder sein noch begriffen werden kann. »Leidend heißen wir, wenn in uns etwas entsteht, wovon wir die partielle Ursache sind, das heißt, etwas was aus den bloßen Gesetzen unserer Natur allein nicht abgeleitet werden kann« (IV, Prop. 2 Dem.). Daß in Gottes Natur, absolut betrachtet, etwas entstehen könnte, wovon er nur die partielle Ursache ist, oder was aus den Gesetzen seines Wesens nicht abgeleitet werden könnte, ist undenkbar und völlig absurd. Die Gesetze seines Wesens sind sein freies Handeln und Wirken. Daher muß allem, was aus dem göttlichen Wesen folgt, der Stempel der nämlichen Freiheit oder inneren Notwendigkeit aufgedrückt sein, wie dem absoluten Wesen Gottes selbst. Es ist auch durchaus konsequent, wenn

Spinoza erklärt: Alles was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, mußte immer und unendlich existieren, oder ist eben durch dieses Attribut ewig und unendlich (Eth. I, Prop. 21). Solch eine unmittelbare Folge aus dem Attribut des göttlichen Denkens ist, wie wir gesehen haben, der alle Einzelvorstellungen in der Form einer unzertrennbaren geistigen Einheit in sich tragende intellectus infinitus, und eben darum ist er unendlich und ewig. Zugleich ergiebt sich aber auch von neuem, daß dieser »unendliche Verstand« unmöglich eine bloße Summe bestimmter Vorstellungen oder überhaupt etwas aus Einzelnem Zusammengesetztes sein kann; denn da hier das Einzelne vergänglich und im Grunde nichts anderes als eine labile Leidensform ist, so kann das daraus Zusammengesetzte auch nur vergänglich und eine labile Leidensform sein. Dasselbe gilt von einem jeden aus Einzelnem zusammengesetzten Aggregat überhaupt. Immer nur kann es sich bei einer solchen Aggregation um äußere, nicht aber um innere Beziehungsformen handeln. Äußere Beziehungsformen sind Quellen von Leiden. Da das Leiden dem Wesen des intellectus infinitus fern steht, kann er auch kein Kompositum einzelner Teile sein. In ihm und durch ihn erkennt Gott sich selbst. Er ist also die Idee des wahren Wesens Gottes. Diese Idee muß absolut einheitlich, absolut klar und einfach sein.

Selbstverständlich muß das, was von dem intellectus infinitus als einer unmittelbaren Modifikation der göttlichen Natur ausgesagt wird, auch für die Folgen Giltigkeit haben, die aus dieser Modifikation hervorgehen. Auch diese Folgen müssen, wie die Propositio 22 des ersten Teils der Ethik erklärt, notwendig und unendlich existieren. Da nach der Lehre des Philosophen hierzu alle Wesenheiten (Essenzen) der Dinge gehören, so ergibt sich, daß diese Essenzen nur als ewig und unendlich betrachtet werden können, daß die Ideen dieser Essenzen absolut einfach und klar, oder doch zum mindesten

nach der Norm absolut einfacher und klarer Ideen gebildet sein, kurz, daß sie, wie sich Spinoza ausdrückt, ewige Wahrheiten sein müssen[1]. Ferner wird von neuem bestätigt, daß in den Vorstellungen nicht das wahre Wesen der Dinge erschöpfend zum Ausdruck kommen kann, sondern daß sie die Formen einer getrübten Erkenntnis sind, die über das ewige Wesen oder die zureichende Definition der Dinge keinerlei Auskunft geben.

Die Dinge sind nichts anderes als die Wirkungen Gottes, aber nicht in der Weise, daß sie aus der absoluten Einheit, die Gott heißt, herausfallen, sondern in der Weise, daß sie mit ihr unmittelbar verbunden bleiben. In Gott sind alle Dinge enthalten. Aber er ist nicht die Zusammensetzung aller dieser Dinge, gleichsam eine ins Unendliche fortlaufend gedachte Mosaik von Erscheinungen, sondern ihr ewiges inneres Leben, ihre wirkende Kraft und ihr unzerstörbares Wesen, das heißt das unbeschränkte, schlechthin durch nichts beeinflußbare, mit unendlicher Machtfülle ausgestattete Prinzip ihres Entstehens, Werdens und Vergehens. Nehmen wir an, daß es solch ein Wesen gibt, so ist klar, daß es uns durch die sinnliche Wahrnehmung allein nicht bekannt werden kann. Nach dem früher Gesagten ist aber auch klar, daß in der sinnlichen Wahrnehmung oder Imagination, wenn auch noch so verworren und getrübt, etwas von der Existenz und Wirkungsfähigkeit jenes höchsten Wesens bemerkbar werden muß. Denn setzen wir, daß das nicht der Fall wäre, so würde auch die Voraussetzung hinfällig werden, daß Gott in allen Dingen ist, lebt und wirkt. Immer wieder tritt hervor, daß sich die Erkenntnislehre Spinozas mit seiner Metaphysik, speziell der Lehre von der Immanenz Gottes, aufs engste berührt. Hier haben wir

---

[1]) Die Lehre von den Essenzen wird in einem besonderen Abschnitt behandelt werden.

diesen Zusammenhang besonders deutlich vor Augen. Aus dem Umstand, daß Gott das allen Dingen innewohnende und seinem absoluten Wesen nach unveränderliche Prinzip ihres Seins und Wirkens ist, folgt, daß es eine Idee, die diese in den Dingen wirksame Existenz Gottes ausschließt, nicht geben kann[1]). Wir mögen uns mit unseren Gedanken und Vorstellungen verirren, wohin wir wollen, Chimären aushecken, soviel es uns beliebt, das Heterogenste mit einander verbinden oder das Gemeinsame willkürlich im Geiste auseinanderreißen: etwas lebt und wirkt in Gedanken und Dingen, was Gegenstand einer adäquaten Erkenntnis sein muß, was überhaupt zu keiner falschen Auffassung oder willkürlichen Gedankenverbindung Veranlassung geben kann, etwas was ebendeshalb aber auch nur in sich und durch sich begriffen werden kann und als solches dem Wandel der Erscheinungen entrückt ist.

Nicht die Wahrheit, sondern der Irrtum ist das eigentliche Problem in der Philosophie Spinozas. An und für sich betrachtet können nach seiner Ansicht die Vorstellungen des Geistes überhaupt keinen Irrtum enthalten, oder in dem, was der Geist vorstellt, irrt er niemals. Er irrt nur insofern als er der Idee ermangelnd betrachtet wird, welche die Existenz jener Dinge, die er sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. (Mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere; sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum quatenus consideratur carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat.) Eth. II, Prop. 17 Schol. Im Denken oder im Geiste liegt das Bild der gesamten objektiven Wirklichkeit eingeschlossen, und genau soweit wie das Denken reicht, reicht auch diese objektive Wirk-

[1]) Daß diese Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens mit seiner Veränderlichkeit in anderer Beziehung nicht in Widerspruch steht, läßt sich leicht zeigen. Hiervon wird später die Rede sein.

lichkeit. Wenn daher ein Ding so beschaffen ist, daß seine Existenz durch irgend welche Ideen, die gegeben sind oder gegeben werden können, unter keinen Umständen ausgeschlossen werden kann, so wird ein solches Ding überhaupt nicht der Grund einer irrtümlichen Auffassung sein können. Es gibt folglich gewisse Dinge, die vom Intellekt notwendig adäquat erkannt werden müssen. Diese Überzeugung ist gleichsam der Trumpf, den der große Denker ausspielt, um alle Skepsis siegreich aus dem Felde zu schlagen und sich dem triumphierenden Bewußtsein hinzugeben, daß die Wahrheit ein unveräußerliches Besitztum des Menschengeistes und dieses Besitztum der Freipaß ist, der zum Paradiese der höchsten Freiheit und Glückseligkeit führt.

2. Die »notiones communes« und die »fundamenta Rationis«.

Soweit die Dinge unter dem Einfluß äußerer Ursachen stehen und auf diese Weise begriffen werden, ist es unvermeidlich, daß die Ideen der Erregungen, die die Natur äußerer Dinge einschließen, mit denen verwechselt werden, die bloß die Natur des menschlichen Körpers einschließen; und insofern ist daher auch dem Irrtum Tür und Tor geöffnet. Unmöglich aber ist, dasjenige inadäquat aufzufassen, was allen Dingen gemeinsam ist, das heißt, was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist und ebendarum dem Denken selbst als ein unumstößliches Gesetz eingeschrieben ist. Daher ist dies die Grundlage, von wo aus wir am besten zu einer adäquaten Erkenntnis des singulären Wesens der Dinge werden fortschreiten können, oder vielmehr: mit der klaren Auffassung dessen, was allen Dingen gemeinsam ist, wird die begriffliche Erkenntnis des singulären Wesens der Dinge Hand in Hand gehen müssen. Daher die Sätze: »Das was allen Dingen gemeinsam ist, und

was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, kann nicht anders begriffen werden als adäquat«. (Illa quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate) Eth. II, Prop. 38. Und: »Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott« (Eth. V, Prop. 24). Ferner: Auch von dem, was den menschlichen Körpern und einigen äußeren Körpern, von welchen der menschliche Körper erregt zu werden pflegt, und das dem Teil eines jeden von diesen Körpern, ebenso wie dem Ganzen gemeinsam und eigen ist, wird es im Geiste eine adäquate Erkenntnis geben müssen. (Id quod Corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus Corpus humanum affici solet, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto commune est et proprium, ejus etiam idea erit in Mente adaequata) Eth. II, Prop 39. »Alle Körper stimmen in manchen Punkten überein, die von jedermann adäquat oder klar und deutlich begriffen werden, woraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, vieles adäquat zu erfassen, je mehr sein Körper mit andern Körpern gemein hat« Eth. II, Prop. 38 Coroll. (Hinc sequitur, quod Mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo ejus Corpus plura habet cum aliis corporibus commuia) ibid. Coroll. zu Prop. 39.

Über den Begriff des Gemeinsamen hat sich Spinoza Eth. II, Lemma II geäußert: »Alle Körper stimmen darin überein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributes in sich schließen, ferner darin, daß sie sich bald schneller, bald langsamer bewegen, und daß sie sich überhaupt bald bewegen, bald ruhen.« (In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque attributi conceptum involvunt [per Def. I hujus], deinde quod jam tardius jam celerius, et absolute jam moveri, jam quiescere possunt). Bewegung und Ruhe sind nämlich, wie wir ja gesehen haben, unmittelbare Modifikationen oder ewige Folgen im Attribute der Ausdehnung, das heißt ewige und unendliche

Selbstbeschränkungen der ausgedehnten Substanz. Daher gehört das Attribut der Ausdehnung zusammen mit diesen ewigen Folgen zu den Grundlagen für die Erkenntnis des Wesens aller körperlichen Modifikationen überhaupt. Diese Grundlagen aufzufinden war der Zweck unserer bisherigen Untersuchungen, nachdem wir erkannt hatten, daß die Imagination eine adäquate Erkenntnis der Außenwelt nicht gewährleistet.

Selbstverständlich gilt das, was von dem Attribut der Ausdehnung ausgesagt wird, auch für das Attribut des Denkens: wie die Ausdehnung in den Körpern, so ist das Denken das allen Ideen Gemeinsame, das ebendeshalb nur adäquat aufgefaßt werden kann. Die Attribute der Ausdehnung und des Denkens sind nichts anderes als die Substanz selbst in den ihr von Natur, das heißt ursprünglich zukommenden ewigen und unendlichen Existenzformen. Folglich ist die Substanz oder Gott schließlich die einzige und ewige unmittelbar gewisse Grundlage alles Erkennens, Forschens und Denkens. Wenn Spinoza die Substanz definiert als das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. als etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden, so ist das nur eine andere Ausdrucksweise für die erwähnte Tatsache, daß die Substanz oder Gott unmittelbar erkannt werden muß, oder daß ihr Wesen nicht aus anderen Wesen abgeleitet werden kann, sondern unmittelbar gewiß ist. Zugleich wird aber auch bestätigt, daß die Idee Gottes unter allen Umständen eine adäquate ist, oder anders ausgedrückt eo ipso jeden Irrtum ausschließt, und zwar nicht bloß deshalb, weil sie, wie wir gesehen haben, von unendlicher Eigenart ist, sondern weil sie das Allgemeinste ist, was gegeben sein kann; weil die Attribute des Denkens und der Ausdehnung sozusagen das universelle und stereotype Ausdrucksmittel sind, in dem und durch das sich alle Dinge auf gewisse und bestimmte Weise (certo ac deter-

minato modo) darstellen, oder weil das ewige Walten der Natur, insofern es zum Wesen der absoluten, stets nur als ewig und unendlich aufzufassenden Substanz selbst gehört, sich überall (in jedem Teile der Welt) immer auf dieselbe Art offenbart. Was wir mit den Sinnen wahrnehmen, ist ein beständiger Wechsel der Erscheinungen. Daher können alle Verhältnisse von Ruhe und Bewegung nur relativ bestimmt werden. Woher haben also jene Unendlichkeitsideen und vor allem die Idee eines in allem Wechsel beharrenden, nur in sich und durch sich bestehenden Wesens ihren Ursprung? Diese Ideen, antwortet Spinoza, können nur aus einer reinen Geistestätigkeit entspringen. Um Gott zu kennen und zu erkennen, müssen wir Gott erleben; um aber Gott zu erleben, muß der Geist die Entfaltung des Lebens Gottes selbst sein. Nun ist der Geist, wenn er eine solche Entfaltung darstellt, stets ein treues Abbild der Außenwelt oder der Natur. Folglich werden alle Begriffe des Geistes, die aus einer solchen reinen Tätigkeit mit Notwendigkeit folgen, mit ihren Ideaten vollkommen übereinstimmen müssen. Die Dinge der Außenwelt auf diese Weise klar erkennen heißt also, sie als notwendige Folgen einer reinen Geistestätigkeit begreifen; es heißt, die Dinge im Zusammenhang mit Gott begreifen in einer Form, die sie selbst als eine Entfaltung göttlicher Macht und Wirksamkeit unmittelbar erkennen läßt; es heißt, zwischen dem Geiste, den Dingen und Gott eine Gemeinschaft herstellen, die, weil sie unmittelbar erlebt wird, auch unmittelbar gewiß ist. Man muß sich dieses klar machen, um die überraschende, zunächst geradezu paradox erscheinende Behauptung Spinozas, auf welche die ganze Lehre von den notiones communes oder den Gemeinbegriffen offenbar hinzielt, nämlich die Behauptung, daß »jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges das ewige und notwendige Wesen Gottes notwendig in sich schließt«, nicht gründlich mißzuverstehen.

Mit dieser Propositio[1]) haben wir gewissermaßen den Höhepunkt der erkenntnistheoretischen Darlegungen der »Ethik« erreicht. Daher werden wir auch von ihr aus uns über das ganze Gebiet der Erkenntnis am besten und leichtesten orientieren können. Vor allem aber müssen wir diese Propositio selber richtig verstehen. Wir müssen uns darüber klar werden, daß der rein geistige Ursprung der Gottesidee weder ihre unmittelbare Anschaulichkeit und Gewißheit, noch den Umstand ausschließt, daß die Erfahrung zur Bildung und klaren Erkenntnis dieser Idee die notwendige induktive Grundlage abgibt; und ferner, daß mit der Behauptung der unendlichen Eigenart der Gottesidee die Behauptung ihrer Allgemeinheit und Allgemeingiltigkeit innerhalb der Einzelerscheinungen und der richtigen Auffassung dieser Einzelerscheinungen keineswegs im Widerspruch steht. Daß diese »Allgemeinheit« nicht die vage (abstrakte) Allgemeinheit der notiones universales und termini transcendentales sein kann, die von Spinoza ausdrücklich als unzulänglich für die Zwecke eines adäquaten Erkennens hingestellt worden ist, versteht sich von selbst. Wenn sie das aber nicht ist, so folgt, daß sie mit der von Spinoza so nachdrucksvoll betonten Eigenart und Einzigkeit der Gottesidee nur im innigsten Einklange stehen kann. Gerade in dieser logischen Verbindung singulärer und typischer Wesenszüge, individualistischer und universalistischer Grundgedanken, liegt meines Erachtens die große vorbildliche Bedeutung der spinozischen Philosophie; denn daß sie alle früheren in dieser Richtung unternommenen Versuche durch die Kraft ihrer Systematik, die Folgerichtigkeit und Klarheit ihrer unvergleichlichen Logik weit in den Schatten stellt, kann nicht zweifelhaft sein.

---

[1]) Unaquaque cujuscunque corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentia necessario involvit. Eth. II, Prop. 45.

Es war Spinozas Überzeugung, daß nur etwas, was in sich und durch sich begriffen werden muß, die Grundlage alles Erkennens und das notwendige a priori für alle adäquate Auffassung der objektiven Wirklichkeit sein kann, daß dieses Etwas nichts anderes als Gott ist, und daß die Idee Gottes aus der Sinneswahrnehmung allein nicht folgt, weil letztere immer nur uns Dinge vor Augen stellt, die durch andere begriffen werden müssen, da sie ja in anderen ihren Ursprung haben; daß also die Gottesidee nur ein Produkt reiner Geistestätigkeit, gleichsam unsere souveräne Tat oder, mit Fichte zu reden, eine reine »Tathandlung« sein kann, zu der wir durch die Eindrücke der Außenwelt zwar angeregt werden (determinari)[1], zu der der Geist aber ohne die Fähigkeit sich selbst zu bestimmen, das heißt, gewisse Ideen absolut zu bilden, nimmermehr gelangen könnte. Sich selbst bestimmen und mit freier Notwendigkeit auf ganz bestimmte Weise handeln ist ein und dasselbe. Die Macht absoluter Selbstbestimmung kommt zwar dem Menschengeiste nicht zu. Indem aber der Menschengeist Gott denkt, denkt Gott sich selbst in ihm, und insofern ist auch der Menschengeist als ein bewußter bzw. selbstbewußter Teil des göttlichen Geistes anzusehen, von dem caeteris paribus mit Recht gesagt werden kann, daß er Ideen »absolut« bildet, das heißt Ideen, die aus anderen Ideen nicht abgeleitet sind. Jene Selbstbestimmungsfähigkeit oder Tatkraft des Geistes ist also seine schöpferische Macht; sie gehört zum Wesen des Geistes und hängt aufs innigste mit der Eigenschaft zusammen, das Gegebene, wozu die gesamte Außenwelt sowohl als Ganzes wie im Einzelnen zu rechnen ist, nicht als zufällig oder temporär, sondern als notwendig oder unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (sub specie aeterni) aufzufassen. Die Dinge aber unter dem Gesichtspunte der Ewigkeit betrachten heißt, sie

[1]) Vgl. Ep. X an Simon de Vries.

selbst als ewige betrachten; es heißt, sie nach der Norm der Idee Gottes oder als unmittelbare notwendige Folgen aus Gott betrachten. »Was irgend der Geist unter der Form der Ewigkeit begreift, das begreift er nicht daraus, daß er die gegenwärtige Existenz seines Körpers, wie sie in der Wirklichkeit ist, begreift, sondern daraus, daß er das Wesen seines Körpers begreift unter der Form der Ewigkeit« (Quicquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis). Eth. V, Prop. 29. Und ferner: »In der Natur der Vernunft liegt es, die Dinge als notwendig und nicht als zufällig zu betrachten. Diese Notwendigkeit der Dinge aber begreift sie wahrhaft, das heißt, wie sie an sich ist. Aber diese Notwendigkeit der Dinge ist die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst; also liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Form der Ewigkeit zu betrachten. Hierzu kommt, daß die Grundbegriffe der Vernunft (fundamenta Rationis) diejenigen Begriffe sind, welche ausdrücken, was allen Dingen gemeinsam ist, und was das Wesen keines Einzeldinges ausdrückt. Daher müssen sie ohne alle Beziehung auf die Zeit bloß unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit begriffen werden« (Eth. II, Prop. 44, Demonst. zu Coroll. II).

Alles weist also darauf hin, daß der Verstand (intellectus) 1) die Gewißheit einschließt, d. h. daß er weiß, daß die Dinge formaliter so sind, wie sie objektiv [im Geiste] in ihm enthalten sind — wir haben davon früher ausführlich gesprochen; 2) daß er Ideen absolut bildet oder, was dasselbe ist, daß er die Fähigkeit (proprietas) besitzt Ideen zu bilden, die aus der Notwendigkeit seiner Natur folgen, weshalb sie allein von seinem Vermögen abzuhängen scheinen; 3) daß diese auf solche Weise gebildeten Ideen ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, so daß alles was unter diese Ideen (conceptus)

fällt oder mit Hilfe derselben begriffen wird, selbst immer nur als ewig und unendlich aufgefaßt werden kann, selbst ewig und unendlich sein muß; 4) — und das ist für unsere Zwecke hier das Wichtigste — daß alles, was in temporärer Form oder in zeitlicher Sukzession und Koexistenz gegeben ist, das heißt der ganze Inhalt der Sinneswahrnehmung, der alle res singulares actu existentes in sich faßt, unter dem Gesichtspunkte und im Lichte jener Unendlichkeitsideen oder fundamenta Rationis nicht bloß betrachtet werden kann, sondern betrachtet werden muß, sobald er sich dem Geiste in seiner wahren Beschaffenheit, seinem wahren Wesen offenbaren soll. Der Grund für diese Notwendigkeit liegt darin, daß jene Unendlichkeitsideen oder fundamenta Rationis eben zugleich notiones communes sind, das heißt, daß sie die allgemeinsten Prämissen sind, ohne welche überhaupt nichts existiert und in seinem wahren Wesen begriffen werden kann. Damit wird nicht gesagt, daß das Einzelne an der Hand jener Unendlichkeitsideen seiner wahren Wesenheit nach bereits erschöpfend erkannt ist, — im Gegenteil: ist doch deutlich hervorgehoben worden, daß die notiones communes zum singulären Wesen des Einzelnen nicht gehören — es wird vielmehr nur gesagt, daß dieses singuläre Wesen unmöglich erkannt werden kann, wenn es nicht im Lichte oder im Zusammenhange mit dem aufgefaßt wird, was nur in sich und durch sich begriffen werden kann, d. h. wenn es nicht als eine Folge aus jenen allgemeinen und allgemeingiltigen Prämissen aufgefaßt wird, die keine weitere Ableitung mehr möglich machen oder, wenn es kurz gesagt, nicht als eine ewige und notwendige Folge aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes selbst begriffen wird. Denn die fundamenta Rationis, d. h. der Inbegriff aller derjenigen Begriffe, die allen Dingen gemeinsam sind, stellen gewissermaßen nur den geistigen oder intellektuellen Einschlag dar, in dem alle Dinge notwendig adäquat begriffen werden

müssen, keineswegs aber sind sie die differentiae specificae dieser Dinge selbst — im Gegenteil: weil sie das allgemeine Wesen oder die universelle Beschaffenheit aller Dinge adäquat zum Ausdruck bringen, kann das besondere (singuläre) Wesen in ihnen immer nur nach der einen Richtung zum Ausdruck kommen, in der es mit dem allgemeinen Wesen unzertrennbar verwachsen ist. Die Dinge der ausgedehnten Substanz sind Dinge der Ausdehnung und haben mit den Dingen der denkenden Substanz keine Gemeinschaft, das heißt, sie können durch sie nicht erklärt oder begriffen werden oder stehen in keinem Kausalitätsverhältnis zu ihnen. Und umgekehrt, die Dinge der geistigen Substanz bleiben stets nur durch sich selbst erklärbar und schließen jede Gemeinschaft mit den Dingen der Ausdehnung in dem dargelegten Sinne aus.

Die notiones communes m. a. W. sind die proprietates der adäquaten intellectuellen Auffassung überhaupt; sie sind die Eigentümlichkeiten des denkenden Geistes oder der Verstandestätigkeit, die ohne sie schlechthin nicht begriffen werden könnte, keineswegs aber sind sie die proprietates der Dinge, die das singuläre Wesen dieser Dinge in seinen unterschiedenen Merkmalen von anderen Dingen zum Ausdruck bringen. Insofern sie aber »proprietates« sind[1]), drücken sie allerdings zugleich »singuläres Wesen« aus; sie drücken nämlich das singuläre Wesen der Vernunfttätigkeit aus im Gegensatz zur Vorstellung und Sinneswahrnehmung, und sie drücken, wie wir gesehen haben, damit zugleich die Wesenheiten der ewigen und unendlichen Substanz oder Gottes aus im Gegensatz zu den einzelnen Dingen, die immer nur in anderen und durch andere existieren und begriffen werden können. Die Frage, wie wir zur adäquaten Erkenntnis der proprietas der einzelnen Dinge, und damit zur Erkenntnis ihrer singulären Wesenseigentüm-

[1]) Diesen Ausdruck gebraucht Spinoza selbst von ihnen. Vgl. De Int. Emend., pg. 32.

lichkeiten gelangen, werden wir später erörtern[1]). Hier handelte es sich nur darum, den Nachweis zu führen, daß für alle adäquate Erkenntnis überhaupt, folglich auch für die Erkenntnis der singulären Beschaffenheit der Dinge jene fundamenta Rationis, das heißt die Ideen der göttlichen Wesenheiten die unbedingt notwendige Voraussetzung sind, daß alle Dinge in Gott und durch Gott leben und sind, daß sie ohne Gott nicht existieren und begriffen werden können, und daß diese Wahrheit tief im Wesen des Geistes wurzelt, ja, daß sie geradezu mit diesem Wesen identisch und daher von unmittelbarer Gewißheit und fundamentaler Bedeutung ist.

Wenn nun das, was allen Dingen gemeinsam ist, nur adäquat begriffen werden kann, so ist es eine selbstverständliche Folgerung, daß auch das notwendig adäquat begriffen wird, was aus einer derartigen Erkenntnis folgt (Eth. II, Prop. 40). Die Forderung, daß alle Dinge im Zusammenhange mit Gott oder den Fundamentalbegriffen der Vernunft begriffen werden müssen, besagt ja nichts anderes, als daß alle Dinge als eine notwendige Folge aus Gott begriffen werden müssen. Die Ideen der Wesenheiten der Dinge können nichts anderes sein, als notwendige Konsequenzen der Gottesidee. Damit ist bewiesen, daß es insofern eine adäquate Erkenntnis dieser Wesenheiten geben muß, als diese notwendig in den Attributen gleichmäßig beschlossen liegen; oder insofern von den Dingen dasselbe ausgesagt werden kann, was von den Attributen notwendig ausgesagt werden muß, daß nämlich ihr Wesen die Existenz einschließt, keineswegs ist aber über die spezifische Differenz etwas ausgesagt, die das singuläre Wesen des Einzeldinges im Vergleich mit anderen Einzeldingen kennzeichnet. Es ist vielmehr nur auf die Kraft hingewiesen, die in allen Dingen zum Ausdruck kommt und Gott in höchster Potenz eigen ist, die Kraft, in ihrem Dasein zu beharren. Diese

[1]) Zur Orientierung vgl. Eth. II, Prop. 29 mit Coroll. und Schol.

Kraft folgt eo ipso aus der unendlichen Aseität oder Kraft der göttlichen Selbstbehauptung, sie ist, soweit sie in den Dingen sich ausprägt, nur als Teil einer solchen göttlichen Kraft anzusehen[1]). Aber wir werden sehen, daß sich die Gesamtkraft Gottes in den Dingen auf unendlich verschiedene Art ausdrückt. Diese unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge ist mit der Idee Gottes ebenfalls als unbedingt notwendig und unmittelbar gewiß hingestellt; aber eine Erkenntnis dieser Mannigfaltigkeit im Einzelnen und folglich auch eine adäquate Erkenntnis des spezifischen singulären Wesens der Einzeldinge kann ohne Vergleichung ihrer empirisch gegebenen Eigenschaften nicht gewonnen werden[2]). Der Nachweis der Richtigkeit dieser Behauptung wird erst gebracht werden können, wenn wir den Begriff essentia im Zusammenhange mit dem Begriff der existentia eingehender behandelt haben werden. Daher mag hier nur darauf hingewiesen werden, daß die Forderung einer solchen Vergleichung der empirischen Dinge dem Satz, daß alle adäquate Erkenntnis die Folge einer reinen Denk- oder Geistestätigkeit ist, keineswegs widerspricht. Denn wir haben ja gesehen, daß aus der Vergleichung der in der Sinneswahrnehmung gegebenen Eigenschaften der Dinge (also der Vorstellungen) sich eine Erkenntnis entwickelt, die den Vorstellungscharakter vollkommen abgestreift hat. Wir haben gesehen, daß diese Vergleichung zu einer begrifflichen Erkenntnis führt, die in ihrer Totalität dem Wesen nach mit dem Intellectus infinitus identisch ist[3]). Es ist also auch diese Erkenntnis als die notwendige Folge einer reinen Geistestätigkeit zu betrachten, die genau derjenigen Folge entspricht, wie sie in den Objekten (Ideaten) selbst gegeben ist. Somit wird auch durch die Erkenntnis, die sich auf das singuläre Wesen

---

[1]) Vgl. Scholion zu Prop. 45, Eth. II.

[2]) Vgl. Scholion zu Prop. 29, Eth. II.

[3]) Vgl. auch Eth. V, Scholion zu Prop. 40.

der Einzeldinge bezieht, der Satz, daß alles was existiert, nur in Gott existiert und nur durch Gott begriffen werden kann, vollkommen bestätigt. Und auch das wird bestätigt, daß die Erkenntnis der Einzeldinge notwendig mit der Erkenntnis Gottes Hand in Hand geht, daß die eine Erkenntnis in der anderen ihre zureichende Ergänzung und Bestätigung findet, daß wir Gott um so mehr erkennen, je mehr wir das Wesen der Einzeldinge erkennen und umgekehrt, das Wesen der Einzeldinge um so mehr, je mehr wir Gott erkennen.

»Das Erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht«, so lautet der elfte Lehrsatz des zweiten Teils der Ethik, »ist nichts anderes, als die Idee eines in Wirklichkeit existierenden Einzeldinges«. Näher betrachtet zeigt sich, daß »das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, nur der Körper sein kann oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in der Wirklichkeit existiert (actu existens), und nichts anderes (Prop. 13, Eth. II). Damit wird ausgedrückt, daß sich das Vermögen des Geistes zum Erkennen nur auf das erstrecken kann, was jene Idee des Körpers bzw. die Idee dieser Idee in sich enthält oder was aus solchem folgt[1]). »Die Idee des Körpers schließt keine anderen Attribute in sich und drückt keine anderen aus, als Ausdehnung und Denken. Denn deren Gedachtes (Objekt), nämlich der Körper, hat nach Lehrs. 6, Teil II, Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribut der Ausdehnung, und nicht sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet wird, und so schließt (nach Axiom IV, Teil 1) die Idee des Körpers die Erkenntnis Gottes in sich, sofern er bloß unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird. Diese Idee sodann, sofern sie ein Modus des Denkens ist, hat auch Gott zur Ursache (nach demselben Lehrsatz), sofern er ein denkendes Ding ist, und nicht sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet

[1]) Ep. 64 an Schuller.

wird. Somit schließt nach demselben Axiom die Idee dieser Idee die Erkenntnis Gottes in sich, sofern er unter dem Attribut des Denkens und nicht sofern er unter einem anderen Attribut betrachtet wird«[1]). In beiden Fällen handelt es sich um die adäquate Erkenntnis der vollen (absoluten) Wesenheit Gottes. Denn Gottes Wesenheit offenbart sich im Attribut des Denkens zwar in einer vom Attribute der Ausdehnung völlig verschiedenen Form, keineswegs aber ist jene Wesenheit im Attribute der Ausdehnung eine andere als im Attribute des Denkens. Damit ist nachgewiesen, daß das unendliche und ewige Wesen Gottes den Geist eines jeden Einzeldinges konstituiert (Mentem rei singularis constituere, vgl. Ep. 66 an Tschirnhaus). Diesen Nachweis im einzelnen zu führen war die Aufgabe der Lehrsätze 12 bis 45 des zweiten Teils der Ethik. Das Ergebnis der hier sich Schritt für Schritt dem genannten Ziele nähernden Erörterungen spricht die Propositio 45 aus: »Jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.« Ihre Ergänzung findet diese Propositio in der Behauptung des Lehrsatzes 46: »Die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen.« Und so konnte Spinoza im folgenden Lehrsatz, der Propositio 47, triumphierend aussprechen, was das Ziel seiner in tief religiösen Bedürfnissen wurzelnden Sehnsucht nach Gottesliebe und Welterkenntnis war: »Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes« (Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei). Sofort erhebt sich jedoch die Frage: Was nützt dem Menschen die adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen

[1]) Ibid. (Ep. 64). Hieraus folgert Spinoza an dieser Stelle, daß die Erkenntnis von mehr als zwei Attributen Gottes unmöglich ist. Alle nicht erkennbaren Attribute sind also völlig imaginär.

Wesens Gottes, wenn er diese Erkenntnis nicht in einen freien Gemütsbesitz und in sittliche Tatkraft umsetzen kann? Zu zeigen, wie diese Umwandlung und praktische Verwertung des Erkannten möglich ist, war die schwierige Aufgabe, die noch zu lösen übrig blieb.

Sollte diese Aufgabe gelöst werden, so mußte überzeugend nachgewiesen werden, daß die Erkenntnis der Teil eines einheitlichen Seelenlebens ist, in welchem sich die Motive des Denkens mit den Bedürfnissen des Gemüts und den Motiven des Handelns unzertrennbar verketten. Die Motive des Handelns sind die Affekte, die sich mit den Vorstellungen zu einer unzerreißbaren Einheit verbinden. Wo ist der lebendige Funke oder die organisierende Triebkraft des menschlichen Geistes, die die Welt der Erkenntnis mit dem Leben des Gemütes verbindet, die Erkenntnis selbst zu einer Gemütsmacht umwandelt und gegen die Verirrungen und Schwankungen eines blinden, lediglich von zufälligen Impulsen geleiteten Trieb- und Affektlebens sicher stellt? Dieser Funke, diese Triebkraft kann nur der Wille oder die (transzendentale) Apperzeption sein, in der das einheitliche Wesen des Menschengeistes in seiner ursprünglichen Form und unzerstörbaren Gestalt lebendig zum Ausdruck kommt. Die Idee oder der Geist — denn beides ist für Spinoza dasselbe — ist letzten Grundes Wille, und dieser Wille ist der ewige Wesenskern, er ist die in unendlicher Eigenart sich darstellende frei-notwendige Gotteskraft, die das gesamte Geistesleben beherrscht und sich durch alle Äußerungen dieses Geisteslebens als Einheitsprinzip hindurchzieht. Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Hiermit war der Übergang zur Affektenlehre gewonnen. Aber auch der Weg, der zur wahren Freiheit und Glückseligkeit führt, war im wesentlichen damit bereits vorgezeichnet. Ohne den Triumph der Vernunftmacht im menschlichen Geiste kann dieses Ziel nicht erreicht werden. Nun können Affekte nur

durch Affekte, die Kraft des schwächeren nur durch die Kraft eines stärkeren Willens besiegt werden. Um die Macht der trüben, den Menschen in unendliche Leiden verstrickenden Affekte zu brechen, mußte gezeigt werden, daß die Vernunfttätigkeit selbst ein Affekt ist oder zu einem Affekte werden kann, der allen mit inadäquaten Ideen zusammenhängenden Affekten an Macht eo ipso, das heißt von Natur weit überlegen ist. Der Mensch leidet, weil er ein Teil der Natur ist, der nicht für sich allein, ohne andere begriffen werden kann (Eth. IV, Prop. 2). Er würde aufhören zu leiden, wenn er keine anderen Veränderungen erleiden könnte als solche, die allein aus seiner Natur mit Notwendigkeit folgen (Eth. IV, Demonst. zu Prop. 4). Aus seiner Natur allein folgt die Kraft in seinem Sein zu beharren. In dieser Kraft liegt also weder der Grund der Macht noch des Wachstums seines Leidens, sondern beides erklärt sich aus der relativ größeren Macht der äußeren Ursachen über die Macht derjenigen Ursachen, die aus unserer eigenen Natur mit Notwendigkeit folgen (Eth. IV, Prop. 5). Absolut machtlos ist kein Ding (I, Prop. 36). Denn jedes drückt die Macht Gottes auf gewisse und bestimmte Weise aus (ibid. Dem.). Das Streben eines jeden Dinges, in seinem Dasein zu beharren, ist der Ausdruck dieser Macht, es ist identisch mit dem Wesen eines jeden Dinges (Eth. III, Prop. 7). Es ist Wille (Eth. III, Prop. 9 und Schol.). Folglich ist das Wesen eines jeden Dinges Wille. Dieser Wille kommt überall zum Ausdruck, nicht bloß in adäquaten Ideen oder den Zuständen der höchsten Geistesklarheit, sondern auch in inadäquaten Ideen, die das Übergewicht der Macht äußerer Einflüsse in uns darstellen (Eth. III, Prop. 9 und Eth. IV, Prop. 2). Es hängt also von der Macht und dem Wachstum jenes Willens tatsächlich der Besitz adäquater Ideen und damit auch die Fähigkeit ab, die Gewalt der trüben Affekte zu brechen. Unsere Ohnmacht, so kann man auch sagen, drückt nur

eine Relation aus, nämlich die Stärke äußerer Einflüsse im Vergleich mit der in uns wirksamen lediglich aus unserer Natur folgenden Kraft der Selbstbehauptung. Unsere Macht dagegen ist immer zugleich etwas Positives; sie ist unser Wesen selbst, und es ist völlig ausgeschlossen, daß sie, an sich betrachtet, jemals der Grund eines Leidens werden könnte[1]). Es ist, wie sich Spinoza ausdrückt, immer ein und dasselbe Verlangen (appetitus), wegen dessen der Mensch bald tätig, bald leidend heißt (Schol. zu Prop. 4, Teil 5). Leidend heißt er, wenn die Macht äußerer Ursachen oder, was dasselbe ist, die Fülle der inadäquaten Ideen die Kraft der Selbsttätigkeit oder die Fähigkeit des adäquaten Erkennens überragt (ibid.); dagegen heißt er tätig, wenn alle Erlebnisse seines Innern, das heißt alle Ideen seiner Körpererregungen — ohne körperliche Affektionen ist weder eine Erkenntnis der Außenwelt, noch eine Erkenntnis seiner selbst möglich[2]) — kraft der Willensmacht, die das Wesen des Menschen und damit allen Ideen oder inneren Erlebnissen immanent ist[3]), so geordnet werden, daß sie eine innere (organische) Einheit bilden und in dieser Form nur aus dem Wesen des Geistes selbst hervorzugehen scheinen. Geistige Inhalte auf diese Weise ordnen, heißt sie auf Gott beziehen (Eth. II, Prop. 32). Der Geist ist fähig, alle Ideen der Körpererregungen auf Gott zu beziehen, das heißt, eine Körpererregung, von der es keinen klaren und deutlichen Begriff geben könnte, kann es nicht geben (Eth. V, Prop. 4). Folglich ist auch die Möglichkeit der menschlichen Freiheit oder die Macht des Geistes über die trüben (auf inadäquater Erkenntnis beruhenden) Affekte bewiesen.

Wenn diese Lehre intellektualistisch ist, so ist sie es jedenfalls nicht im landläufigen und doktrinären Sinne des Wortes.

---

[1]) Vgl. oben (Eth. IV, Prop. 5).

[2]) Eth. II, Prop. 23.

[3]) Eth. II, Prop. 49.

Denn nicht genug kann betont werden, daß, abgesehen von der grundlegenden Bedeutung, die Spinoza der Willensfunktion für das Gesamtgebiet des geistigen Geschehens zuerteilt hat, nach der Lehre des Philosophen alles Erkennen ein inneres Erleben, das heißt die lebendige Betätigung der ganzen vollkräftigen Persönlichkeit darstellt[1]). Alles adäquate Erkennen ist letzten Grundes nichts anderes als Lebensgemeinschaft mit Gott. Besonders für die Lehre von den »notiones communes« ist dieser Gesichtspunkt erst der Schlüssel zum Verständnis ihrer wahren Bedeutung. Es kann keine Frage sein, daß alle »Fundamentalbegriffe der Vernunft«, das heißt die Gesamtheit der Grundbedingungen des adäquaten Erkennens, vor allem aber die Gottesidee selbst, nach Spinozas Ansicht nicht bloß im eigentlichen und ausschließlichen Sinne des Wortes Begriffe, sondern zugleich geistige Erlebnisse und Quellen einer unmittelbaren Gewißheit sind, denen der Charakter ihrer religiös-ethischen Bedeutung ursprünglich oder sozusagen bereits in ihrem status nascens deutlich eingeprägt ist. Unmittelbar gewiß sind die Gemeinbegriffe, weil der menschliche Körper das, worauf sie sich beziehen, tatsächlich mit anderen Dingen gemeinsam hat, und es war Spinozas Meinung, daß der menschliche Körper mit den Dingen um so mehr in Gemeinschaft tritt, je vollkommener er ist, das heißt, je größer und vielseitiger er erregt werden kann. Gott, der alles mit den Dingen gemeinsam hat, ist darum der größtmöglichen Erregung fähig und somit das Vollkommenste, was gedacht werden kann. Denn Gott und die Dinge sind eins. Hier fehlt das vermittelnde, oft aber auch trennende Medium, der Körper, den die menschliche Erkenntnis voraussetzt. Daher kann Gott nur eine unmittelbare Erkenntnis zugeschrieben

[1]) Eingehender wird diese Behauptung erst im zweiten Bande dieser Schrift begründet werden können bei der Darstellung der Psychologie und Ethik Spinozas.

werden. Gottes Wissen von den Dingen ist identisch mit den Dingen selbst. Ihr Leben ist sein Leben. Und wenn wir die Dinge in ihren Zusammenhängen von Grund und Folge analog erkennen wollen, wie sie Gott erkennt, also auf die denkbar vollkommenste Art, so müssen wir sie unmittelbar erkennen. Wir müssen unseren Geist wirklich zum All erweitern, wir müssen zum mindesten in der Idee zwischen uns und dem Universum eine Gemeinschaft herstellen, die jene unmittelbare Erkenntnis der Dinge einschließt. Damit ist die Forderung jener Gottes- und Welterkenntnis ausgesprochen, die Spinoza »scientia intuitiva« genannt hat. Mit dem Wesen dieser Erkenntnisart werden wir uns noch näher beschäftigen müssen.

3. Die Existenz Gottes.

Die Aufgabe, die sich Spinoza gestellt hat, war die Versöhnung des Weltgedankens mit Gott. Gott kann nur adäquat gedacht werden. Die Gottesidee ist nicht wie die Vorstellung der einzelnen Modi einer vagen Verallgemeinerung fähig, wodurch die Kongruenz von Begriff und Sache, Idee und Ideat zugunsten einer verworrenen, getrübten Auffassung der Dinge zerstört wird. Bei allen anderen Dingen sind essentia und existentia durchaus verschieden[1]), »so daß, wenn man ihre essentia definiert, niemals die existentia ein notwendiges Merkmal von ihr bildet, wenn schon ihre existentia überhaupt bejaht wird« (vgl. Friedrichs, a. a. O. S. 12 f.). Von keinem empirisch gegebenen Einzeldinge läßt sich behaupten, daß ihm eine unabhängige Existenz zukommt. Weder durch den Begriff der Existenz, noch durch den Begriff der abhängigen Existenz unterscheiden sich also die Einzeldinge untereinander.

---

[1]) Eth. I, Prop. 24 Coroll. »res, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus.

Nimmt man mit Spinoza ein Ding an, das nicht als Wirkung, sondern nur als Ursache existiert, so würde sich dieses Ding also durch das Merkmal der schlechthinnigen (absoluten) Existenz von allen andern unterscheiden. Dieses Merkmal muß daher in seine Definition aufgenommen werden, und das heißt eben nichts anderes, als daß dieses Merkmal zum spezifischen Wesen des Dinges gehört. Damit ist die Frage, ob daraus die extramentale Existenz des Dinges gefolgert werden kann, freilich noch nicht entschieden. Denn es ist klar, daß diese Folgerung nur dann gezogen werden kann, wenn jene Definition vollkommen einwandfrei ist. Um festzustellen, ob das der Fall ist, werden wir uns vor allem über die Voraussetzungen klar sein müssen, unter denen sie zustande gekommen ist. Voraussetzungslos ist ein Denken nicht, das über die Existenz eines Dinges irgendwelche Aussagen macht. Um etwas über die Existenz einer Sache aussagen zu können, muß das unmittelbare Erlebnis dieser Existenz gegeben sein. Auch für Spinoza liegt der letzte Grund der Gewißheit stets in einem solchen unmittelbaren Erlebnis. Die Existenz der Modi kann nur empirisch erkannt werden. Sie ist auch für die Erkenntnis Gottes insofern der Ausgangspunkt, als in ihr der Begriff oder vielmehr das Erlebnis einer Existenz eingeschlossen liegt, die das Denken nicht aus sich heraus erzeugen, sondern die es als eine gegebene reale Notwendigkeit unbedingt anerkennen muß. So korrigiert sich von selbst, wie bereits Friedrichs bemerkt hat, daß von einem bloß angenommenen Dinge gar nicht die Rede sein kann[1]). Weiter wird vorausgesetzt, daß dieses real Seiende nicht schlechthin existiert, daß es vielmehr Wirkung einer Ursache, Modifikation eines unmodifizierten substantiellen Seins ist. Diese Voraussetzung stammt nicht mehr aus der Erfahrung oder der Sinneswahrnehmung,

---

[1]) Vgl. Friedrichs a. a. O.

sondern schließt eine logische Denknotwendigkeit ein, die, indem sie sich mit jener realen Denknotwendigkeit verbindet, zu der Folgerung führt, daß auch dies substantielle Sein als ein reales oder extramentales begriffen wird. Von einer Fiktion oder bloßen Annahme kann also gar nicht die Rede sein. Um was es sich hier handelt, ist tatsächlich die logische, das heißt schöpferische Nachbildung eines real gegebenen extramentalen Seins im Geiste. Der Schluß aus der Definition auf die Existenz ist nur bei der Substanz gerechtfertigt, weil sie durch das Merkmal der schlechthinnigen Existenz oder causa sui sich von allen anderen Dingen unterscheidet. Aus der richtigen Definition des Kreises kann z. B. die Gleichheit der Radien geschlossen werden, aus der Definition des Menschen etwa, daß er ein denkendes Wesen ist, aus der Definition jedes anderen Dinges etwas anderes, vorausgesetzt daß es wirklich wesentlich für dasselbe ist, das heißt, daß dadurch ein spezifisches Merkmal angegeben wird, wodurch sich ein Ding von anderen unterscheidet; aus der Definition der Substanz aber muß aus den nämlichen Gründen die Existenz der Substanz geschlossen werden, eben weil die Existenz zu ihrem Wesen gehört und kein anderes Ding existiert, von dem das Gleiche behauptet werden kann.

Die Forderung, die Existenz der Substanz aus anderen Dingen abzuleiten, ist ein Widerspruch in sich. Daher konnte Spinoza zugleich behaupten, daß Gott die erste und ewige Wahrheit ist (prima et aeterna veritas. Tract. de Int. Emend. pg. 16), und daß sie die höchste und vollkommenste Gewißheit einschließt. Auch hat er ausdrücklich erklärt, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt ist (Eth. II, Scholion zu Prop. 47), daß Gott zu den Fundamentalbegriffen der Vernunft gehört, kurz, daß die Gewißheit Gottes eine unmittelbare und ursprüngliche ist. Die bedeutsamste Stelle ist die folgende in der Abhandlung über die

Vervollkommnung des Verstandes, wo Spinoza zunächst von der Methode spricht, die nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommensten Seins zeigt, wie der Geist zu leiten ist (pg. 12: quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam) und dann fortfährt: »Hieraus läßt sich leicht ersehen, wie der Geist, indem er mehreres erkennt, zugleich neue Werkzeuge erlangt, mit Hilfe derer er um so leichter fortschreitet. Denn, wie aus dem Gesagten hervorgeht, muß es in uns vor allem eine wahre Idee geben, gleichsam als angeborenes Werkzeug, durch deren Erkenntnis zugleich der Unterschied erkannt wird, welcher zwischen dieser Wahrnehmung und allen übrigen besteht« (. . . vera idea, tanquam innatum instrumentum, qua intellecta intelligatur simul differentia, quae est inter talem perceptionem et caeteras omnes)[1]. Daß Spinoza hier die Gottesidee im Auge gehabt hat, kann kein Zweifel sein. Aus alledem sollte man entnehmen, daß unser Philosoph jeden »Gottesbeweis«, der sich auf bloße Schlußfolgerungen stützt, eigentlich für ein opus supererogativum gehalten haben müßte; und in der Tat mag das im Grunde wohl auch seine Meinung gewesen sein. Aber warum wundert man sich darüber? Wahrscheinlich nur deshalb, weil man gewohnt ist, in den meisten Darstellungen des spinozischen Systems mit mehr oder weniger Emphase die Behauptung aufgestellt zu finden, daß Spinoza ein echter Ontologist gewesen sei, der aus dem Begriff Gottes die Existenz Gottes abgeleitet habe; und meistens erweist man ihm dann noch die Ehre hinzuzufügen, daß er die ontologische Beweisführung Anselms oder Descartes' auf den prägnantesten und vollendetsten logischen Ausdruck gebracht habe.

Doch am besten trifft man wohl den Kern der Sache, wenn man sagt: Jeder Satz in den Schriften Spinozas, besonders

[1]) Über den Begriff »angeboren« siehe die Anmerk. 2 pg. 11 ibid. und den Text pg. 11; ferner die Anmerkung S. 166 dieser Schrift.

aber in seiner Ethik, kann direkt oder indirekt im Sinne Spinozas als ein Beweis für das Dasein Gottes angesehen werden. Gott ist für Spinoza das Allergewisseste, was es geben kann. An der Existenz Gottes zweifeln heißt daran zweifeln, daß der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten die gerade Linie oder daß das Ganze gleich der Summe seiner Teile ist, oder zweifeln, daß man existiert — es kann nichts Absurderes geben[1]). Nach der Ansicht Spinozas gleicht der Irrende einem Träumenden. Der Traum aber ist ein geringerer Grad des Wahnsinns[2]). Von einem »Glauben« an die Existenz Gottes kann gar nicht die Rede sein, ebensowenig wie von einem Glauben daran, daß die Summe der drei Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich ist. Wer die Existenz Gottes bezweifelt, träumt oder ist wahnsinnig. Aber auch der Träumer oder der Wahnsinnige gibt der innern Gewißheit, die er von Gott in sich trägt, nur einen falschen Namen. Wer die Frage, ob er der Existenz Gottes gewiß ist, mit nein beantwortet, lügt oder hat die Frage, die man an ihn richtete, falsch verstanden.

---

[1]) Bei Giordano Bruno laufen zwei Anschauungen nebeneinander. Von der göttlichen Substanz, sagt er einmal (vgl. Bruno, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Übers. von Adolf Lasson. 3. Aufl. Leipzig 1902, S. 26), können wir gar nichts wissen, »sowohl weil sie unendlich, als weil sie von den Wirkungen, welche die äußerste Grenze des Gebietes unseres Verstandesvermögens darstellen, sehr weit entfernt ist; höchstens können wir von ihr nur etwas im Sinne einer Spur erkennen, wie die Platoniker, einer entfernten Wirkung, wie die Peripatetiker, einer Hülle, wie die Kabalisten sagen; wir können ihr gleichsam von hinten nachschauen, nach dem Ausdruck der Talmudisten, oder sie im Spiegel, im Schatten, im Rätsel sehen, nach dem Ausdruck der Theosophen«. Dann aber heißt es wiederum (De Immenso VIII, 10 Anfang): »Gott ist weder supra noch extra omnia, sondern in omnibus praesentissimus«. Ferner im »Aschermittwochsmahl« (übers. von Kuhlenbeck, S. 55): »Die Gottheit ist in unserer unmittelbaren Nähe, ja in uns selber, denn wir leben und weben in ihr« (vgl. auch B. Erdmann, Geschichte der Philos. Bd. I, S. 610).

[2]) Vgl. Tract. de Int. Emend., pg. 20. Error autem ... est vigilando somniare; et, si sit admodum manifestus, delirium vocatur.

Auch ist es unmöglich zu fingieren, daß Gott existiert oder nicht existiert, ebenso wie es unmöglich ist zu fingieren, daß ein Kreis viereckig ist[1]). Wenn wir nämlich fingieren könnten, daß ein Kreis viereckig ist, so müßte die Idee (perceptio) davon in unserm Geiste wirklich existieren, das heißt, wir müßten aus dem Wesen des Kreises begreifen, daß ihm ein solches Merkmal zukommen könne. Das ist aber absurd. Und je klarer wir uns über das wirkliche Wesen der Sache sind, desto absurder wird eine derartige Annahme.

»Würden die Menschen«, sagt Spinoza, »genau auf die Natur (das Wesen) der Substanz achten, so würden sie die Wahrheit des 7. Lehrsatzes[2]) keinen Augenblick bezweifeln; ja dieser Satz würde jedermann als Axiom gelten und zu den Gemeinbegriffen (notiones communes)[3]) gezählt werden. Denn unter Substanz würden sie alsdann verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt etwas, dessen Erkenntnis nicht die Erkenntnis eines anderen Dinges nötig hat; unter Modifikationen aber das, was in einem anderen ist, und deren Begriff nach dem Begriff des Dinges, in welchem sie sind, gebildet wird. Daher können wir richtige Ideen von Modifikationen haben, die nicht existieren, weil nämlich, obschon sie außerhalb des Geistes nicht wirklich existieren, ihr Wesen doch in einem anderen so enthalten ist, daß sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außerhalb des Geistes nirgends als in ihnen selbst, weil sie durch sich begriffen werden. Wenn also jemand sagen würde, er habe eine klare und deutliche, das heißt wahre Idee von einer Substanz und zweifle trotzdem, ob eine solche Substanz existiere, so wäre das wahrlich ebenso als würde er sagen, er

[1]) pg. 15 f., sowie Anmerk. 2, pg. 16.

[2]) Eth. I, Prop. 7: Ad naturam substantiae pertinet existere.

[3]) Die, wie wir gesehen haben, nicht mit den notiones universales und termini transcendentales verwechselt werden dürfen.

habe eine wahre Idee und zweifle trotzdem, ob sie nicht falsch sei«[1]. Wir ersehen aus diesen Sätzen, daß die klare Idee oder die Definition Gottes — jede klare Idee ist mit der richtigen Definition einer Sache identisch — nur aus dem reinen Geiste stammen kann, das heißt eine innere, unmittelbare, von keiner äußeren Ursache eingeschränkte Schöpfung der Denktätigkeit

[1]) Eth. I, Schol. II nach Prop. 8. Hieraus und aus anderen Äußerungen Spinozas, von denen oben die wichtigsten angeführt worden sind, wie Regensburg a. a. O. will, zu schließen, daß die Idee Gottes angeboren sei, dünkt mich, wenn diese Schlußfolge auch sehr nahe zu liegen scheint, doch nicht notwendig zu sein. Regensburg wird zugeben, daß auch nach Spinoza das Zusammenwirken von »Geist« oder psychischen Tätigkeiten und körperlichen Affektionen unter allen Umständen nötig ist, um »Ideen« hervorzubringen, denn sonst wäre die »Idee« nach Spinozas Auffassung objektlos (vgl. Kurzer Traktat. Anhang II, 7). Daß das psychische Geschehen in seinen Grundlagen von körperlichen Affektionen untrennbar ist, haben wir gesehen. Da nun Regensburg selbst richtig bemerkt, daß Spinoza die sinnliche Wahrnehmung als das Material des adäquaten Erkennens betrachtet hat, so erübrigt sich eigentlich die Annahme »angeborener Ideen.« Man wird jedenfalls das »a priori« bei Spinoza niemals auf einer Seite, am wenigsten in den »Ideen« als zusammengesetzten Vorstellungen zu suchen haben, sondern höchstens in der reinen Tätigkeit des Bewußtseins, der »volitio«, oder modern gesprochen, im reinen Apperzeptionsakt. In diesem Sinne ist es auch nach der Lehre Spinozas nicht falsch, jede Idea selbst eine »volitio« zu nennen und beide zusammen dann als einen vollendeten Auffassungs- oder Bejahungsakt hinzustellen (vgl. oben). »Unter angeborener Kraft«, sagt Spinoza (De Int. Emend. pg. 10, Anmerk.), »verstehe ich das, was in uns nicht durch äußere Ursachen bewirkt wird« (Per vim nativam intelligo illud quod in nobis a causis externis [non] causatur). Nun ist die Vorstellung (Bild einer Sache) ohne Zuhilfenahme äußerer Ursachen nicht zu erklären. Daraus folgt, daß Spinoza fertige Ideen im Sinne von Vorstellungen oder Bildern der Objekte nicht anerkannt hat. Da nun aber auch Begriffe, wenn man darunter rein geistige Handlungen versteht, nach Spinoza ohne »Anregung der Erfahrung« nicht zustande kommen, so kann höchstens nur, wie auch Descartes gelehrt zu haben scheint (vgl. die Ausgabe der Schriften des Descartes von Cousin X, pg. 106 f.), von einer Potentialität der Begriffe (Urteilsformen) im Geiste die Rede sein, die durch die Erfahrung in Aktualität übergeht, eine Annahme, die sich mit der oben gegebenen Deutung sehr gut vereinigen läßt. Weit unklarer ist in dem vorliegenden Fall die Sachlage bei Descartes, worauf ich jedoch hier nicht näher eingehen kann.

ist. Denn nur in einem Punkte, wie gesagt, unterscheidet sich die Gottesgewißheit von derjenigen der anderen Dinge. Während nämlich bei den anderen Dingen jeder Beweis aus der Definition die anderweitig feststehende Existenz des Definierten zur Voraussetzung hat, ist das bei der Substanz nicht bloß nicht nötig, sondern schließt eine unmögliche, das heißt widerspruchsvolle Forderung ein, deswegen weil sich ja gerade die Substanz von allen übrigen Dingen durch die absolute, das heißt durch keinerlei äußere Ursachen beschränkte Existenz unterscheidet. Die Definition hat die Aufgabe, die unterscheidenden Merkmale anzugeben, oder was dasselbe ist, das unabhängig vom Denken existierende Ding adäquat im Denken nachzubilden. Empirisch gegeben ist uns nur die Existenz der Modi, das heißt die Existenz von Dingen, die durch andere Dinge zum Existieren und Wirken bestimmt werden und folglich auch nur unter Voraussetzung der Existenz und des empirisch wahrgenommenen Wirkens dieser Dinge zureichend erkannt werden können. Die Idee eines Dinges, das von keinem anderen Dinge abhängt, sondern causa sui, also absolut frei von dem Einfluß äußerer Ursachen ist, kann zwar ohne die Erfahrung, das heißt ohne die empirische Erkenntnis der Modi, nicht zustande kommen; aus der Erfahrung oder durch die Erfahrung aber unmöglich als wahr erkannt und bewiesen werden. Wenn man daher gezwungen ist zu sagen, die Idee Gottes und die Gewißheit ihrer Existenz stammt aus dem reinen Geiste, so heißt das nicht, daß sich diese Idee mit der Erfahrung in Widerspruch setzt, gleichsam trotz ihrer entstanden ist, sondern es heißt, daß wenn wir das, was uns in der Erfahrung gegeben ist, also die Existenz der Modi, als etwas absolut Notwendiges begreifen wollen, so müssen wir es im Zusammenhang mit der Idee eines Wesens begreifen, das nur in sich und durch sich existiert, also causa sui ist. Ist diese Forderung eine absolute, wenn auch auf Anlaß einer be-

stimmten Erfahrung (eines gegebenen Seins) gebildete, logische und zugleich auch reale Denknotwendigkeit, so ist die Folgerung daraus: also existiert ein solches Wesen, wie bei jeder anderen Wahrheit, nur eine Hervorhebung dessen, was in der Definition der Sache selbst als deren spezifisches Merkmal enthalten ist, keineswegs aber die aus einer willkürlichen Annahme (einer leeren Fiktion) geschlossene Behauptung der Wahrheit oder extramentalen Existenz einer Sache. Daher konnte Spinoza mit Recht sagen, daß die Existenz Gottes geradezu eine axiomatische Gewißheit einschließt und aus der Definition Gottes mit Notwendigkeit folgt.

Wer da fragt: Bist du dir der Existenz der Substanz (Gottes) gewiß? meint: Bist du dir einer Existenz schlechthin gewiß, einer Existenz, die nur durch sich selbst besteht, absolut unabhängig von dir selbst ist, und der du daher auch absolut nicht irgend etwas zusetzen oder abziehen kannst? Allerdings kann diese Frage leicht mißverstanden werden. Wir haben bereits gesehen, daß Spinoza den Begriff Existenz oder Sein zu den »termini transcendentales« rechnet, das heißt, daß er darunter eine bloß subjektive Vorstellungsweise, ein »reines Abstraktum« versteht, das außerhalb des Verstandes sogar als ein »merum nihil« bezeichnet wird, und dessen unbefugte Hypostasierung die Hauptquelle zahlreicher Irrtümer ist. Kein größeres Unrecht kann man also Spinoza antun, als wenn man seinem »Gottesbeweise« eine derartige Hypostasierung zu Grunde legt. Ja, wenn er nicht ausdrücklich davor gewarnt hätte! Was folgt aber daraus? Daraus folgt, daß hier nach einer bloßen Existenz, einem leeren Abstraktum, einem »merum nihil«, nicht gefragt sein kann. Treffend hat bereits Friedrichs bemerkt: »Wer von dem bloßen Sein als Substanz spricht, der läßt sich nicht von den Prinzipien leiten, die für die Aussagen der Existenz maßgebend sind, sondern er bildet durch Abstraktion die leerste Allgemeinvorstellung,

welche einem außermentalen »bloßen Sein« ebensowenig adäquat nachgebildet ist, wie die allgemeine Vorstellung Mensch oder Tier«.

Gefragt wird nach Gott. Gott aber kann unmöglich mit dem bloßen Sein indentifiziert werden, aus dem einfachen Grunde, weil es ein solches Sein überhaupt nicht gibt; weil es nichts anderes als ein völlig inhaltsleerer, rein abstrakter Beziehungsbegriff ist, der, wenn er auch als ein notwendiges Produkt psychologischer Vorstellungsverbindung angesehen werden mag, sagen wir, ein notwendiger Denkmodus ist, doch unter keinen Umständen einem wirklich unabhängig vom Denken bestehenden realen Dinge adäquat nachgebildet sein kann. Das war wenigstens die Ansicht Spinozas. Sagt er doch ausdrücklich: »Je allgemeiner die Existenz gedacht wird, desto unklarer wird sie gedacht, und um so leichter kann sie von einem Ding fingiert werden; und umgekehrt, je besonderer es gedacht wird, desto klarer wird es verstanden, und um so schwerer kann seine Existenz von einem andern Dinge fingiert werden». (Itaque quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur, faciliusque unicuique rei potest affingi: econtra, ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur, et difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad naturae ordinem, affingitur).[1]) »Quod notatu dignum est!« fügt Spinoza hinzu.

Alles, was existiert, muß also auf eine bestimmte Art und Weise existieren, muß einen konkreten Inhalt haben, der notwendig nicht bloß gedacht, geschweige denn erdacht (fingiert), sondern wirklich empfunden und erlebt werden muß. Immerhin kann man der Form nach die aufgeworfene Frage gelten lassen. Vorausgesetzt wird dabei, daß eine bestimmte Wirkung Gottes auf jeden, der jene Frage stellt, unmittelbar

[1]) Tract. de Int. Emend. pg. 16.

erlebt und empfunden werden muß. Denn erlebt und empfunden kann nur ein bestimmter Inhalt werden. Der Inhalt Gottes ist nach spinozischer Anschauung das Universum. Anderseits muß aber das, was unmittelbar erlebt und empfunden wird, auch wiederum in einer bestimmten Form unmittelbar erlebt und empfunden werden. Infolgedessen lautet nunmehr der Inhalt der Frage so: Bist du dir der Existenz der Welt oder der Natur überhaupt gewiß? In einer Form, die jede Abhängigkeit von einer andern, nicht zu ihr selbst gehörenden Welt oder Natur unmöglich macht? Das heißt, bist du dir einer objektiven Welt oder Natur gewiß, die in allem Wechsel der Erscheinungen schlechthin nur sich selbst gleich bleibt, nur durch sich selbst besteht und wirkt und daher auch nur in sich und durch sich begriffen werden kann?

Gefühle lassen sich bekanntlich gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen beschreiben. Um Gefühle zu kennen, muß man sie erleben. Auch hier handelt es sich nicht bloß um eine Idee oder einen Existenzbegriff, sondern zugleich auch um ein Existenzgefühl, das heißt das innere Erleben einer objektiven Wirklichkeit in ganz spezifischer Form[1]).

[1]) Das Wort Idee gebraucht Spinoza in sehr verschiedener Bedeutung. Bald wird es synonym mit sensatio (Empfindung) gebraucht (z. B. De Int. Emend. pg. 24. Est enim [die Idee] in se nihil aliud nisi talis sensatio), bald wieder synonym mit conceptus (Begriff), der nach der Definition des 2. Teils der Ethik ausdrücklich der perceptio (Wahrnehmung) entgegengestellt wird, während im Tract. de Int. Emend. sogar von fingierten Begriffen gesprochen wird, die der Einbildungskraft (facultas imaginandi) angehören (pg. 27: cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod .... multos conceptus fingamus). Pg. 26 ibid. wird zwischen der wahren Idee und den übrigen Wahrnehmungen (ceteras perceptiones) unterschieden und auch sonst sehr häufig die idea als eine Art der perceptio hingestellt. Da nun nach Spinozas wiederholter Erklärung zur perceptio auch die experientia vaga gehört, die wiederum nichts anderes sein kann als eine Form der imaginatio, so kann man wohl daraus folgern, daß *die Grundbedeutung des Wortes idea Erkenntnisfunktion bzw. Erkenntnisresultat überhaupt, und zwar in der Form*

Die Gottesidee kann zwar nur das Ergebnis eines reinen Denkens, das heißt eine logische Denknotwendigkeit sein. Damit aber diese logische Denknotwendigkeit in ihre Tätig-

---

der Bejahung oder der Verneinung, ist. Wir haben ja gesehen, daß Spinoza das Erkennen als eine *ursprüngliche* Funktion aufgefaßt hat. Es schließt also sozusagen jede Art der Auffassung eine idea ein, das heißt, jeder Akt des Auffassens ist wenigstens nach einer Seite hin immer zugleich etwas rein Geistiges oder eine idea im engeren Sinne des Wortes. Vielleicht erklärt sich auf diese Weise am besten der vielseitige Gebrauch des Wortes idea bei Spinoza. Somit konnte Spinoza auch die Idee nicht mit Unrecht einen Begriff des Geistes (mentis conceptus) nennen, den der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist und hinzufügen: »Dico potius conceptum, quam perceptionem (Wahrnehmung), quia perceptionis nomen indicare videbatur mentem ab objecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur«. Eth. II, Def. Expl. Nun sind nach Spinozas klarer Aussprache »Denkhandlungen, die keine andere Ursache von sich anerkennen, als den menschlichen Geist, Willensakte (volitiones)«, Cog. Meth. pars. II, Cap. XII, § 9 (vgl. meine Ausführungen darüber S. 94 f.). Daher wird abermals bestätigt, daß die idea im engeren Sinne eine rein geistige Handlung oder eine volitio ist, und das geistige a priori für alle Formen (modi) des Denkens überhaupt wie Liebe, Begierde und alle Affekte. Denn alle diese Formen setzen einen ursprünglichen Willens(Apperzeptions)akt voraus, der zunächst mit der Auffassung eines Objektes in der Form einer bestimmten »Idee« (Bejahung) identisch und die notwendige psychologische Voraussetzung dafür ist, daß sich in der Seele jene zusammengesetzteren Bewußtseinsvorgänge bilden. Um sich zum Beispiel von den Dingen angezogen oder abgestoßen zu fühlen, also bevor es zur Begierde kommt, muß es erst zur Apperzeption (Auffassung) eines Objektes überhaupt kommen. Daher konnte Spinoza (Eth. II, Axiom III) sagen: »Formen (Arten) des Denkens, wie Liebe, Begierde und was sonst noch mit dem Namen Affekt (Seelenbewegung) bezeichnet wird, gibt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten usw. Dinges gibt. Eine Idee aber kann es geben, auch ohne daß es eine andere Form des Denkens gibt.« Und Eth. II, Scholion zu Prop. 48: »Ich verstehe unter Willen die Fähigkeit, vermöge welcher der Geist, was wahr und was falsch ist, bejaht oder verneint, nicht aber die Begierde (cupiditas), vermöge welcher der Geist die Dinge begehrt oder abstößt.« Daß diese ganze Lehre, die erst im zweiten Bande dieser Schrift eingehender dargelegt werden kann, ebensowenig intellektualistisch ist, als sensualistisch, ist klar. Vorstellungen (imagines rerum) sind nach Spinozas ausdrücklicher Erklärung passive Vorgänge, deren Wesen von sinnlichen Körperaffektionen gebildet wird (Eth. II, Scholion nach

keit tritt, muß eine äußere Veranlassung, eine reale Denknotwendigkeit gegeben sein, die die reale Bedingung dafür ist, daß das Ding selbst und seine Wirkung mir zum Bewußtsein kommt. Sobald ich auf die Dinge im einzelnen oder auf die einzelnen Veränderungen der Dinge reflektiere, bin ich gezwungen, die Dinge in Beziehung und Abhängigkeit von einander zu setzen, kann also keinem die Kraft zuschreiben, Ursache seiner selbst, das heißt absolut unbeschränkt und ursachlos zu sein. Sehr wohl läßt sich jedoch hiermit der Gedanke vereinigen, daß sich diese Kraft absolut unbeschränkten, selbstherrlichen Wirkens und Handelns in allen Dingen, allem Geschehen und Werden einheitlich hindurchzieht, daß in allen Erscheinungen der Welt diese göttliche Macht

---

Prop. 49. Vgl. auch Tract. de Int. Emend. pg. 27 den Passus, der mit den Worten beginnt: Unde quantum in initio licuit usw. Ferner: Kurzer Trakt., übers. von Sigwart, pg. 105 ff.). Wie weit Spinoza schon in seiner Erstlingsschrift vom Intellektualismus entfernt war, zeigt besonders die Anmerk. Teil II, Hauptstück 3, S. 65 der Übersetzung Sigwarts. Damit steht nicht im Widerspruch, daß Spinoza S. 66 von einer Liebe spricht, die aus wahren Begriffen folgt, denn hier ist der amor Dei intellectualis gemeint, der aus der intuitiven Erkenntnis Gottes entspringt. Letztere aber wird von Spinoza selbst ein Erkennen »en gevoelen und en genieten« und S. 130 »ein Erkennen durch unmittelbare Offenbarung« genannt. Doch hiervon später. Die Hauptschuld an der Verkennung dieser ganzen Sachlage scheint mir der Umstand zu sein, daß die meisten Forscher dem Begriff »Idee« das Bild einer ruhenden Sache unterlegen, während für Spinoza jeder rein geistige Inhalt ein wirklicher Bewußtseinsakt oder eine Tätigkeit ist. Bekanntlich ist dies eine Auffassung, die die moderne Psychologie voll und ganz bestätigt hat. Empirisch muß jeder Bewußtseinsinhalt allerdings aktiv und passiv bestimmt zu gleicher Zeit genannt werden. Gerade darum aber kommt der »reinen Tätigkeit«, die man als Apperzeption bezeichnet, eine grundlegende Bedeutung zu. Sie ist ja die »Einheitsfunktion«, die alle seelischen Inhalte als der konstante Faktor ihres Entstehens und Werdens begleitet. Und so ist sie, da sie letzten Grundes mit der Auffassung oder dem Triebe identisch ist, auch für die Affekte das faktische prius und zugleich das logische Antezedenz. Ich bin überzeugt, daß dieser Gedanke Spinoza vorschwebte, und daß er ihn in dem vielumstrittenen Axiom III, Eth. II zum Ausdruck bringen wollte.

in unendlich mannigfachen Formen real zur Entfaltung kommt, daß gleichsam die Hand Gottes durch die Dinge in der Form wie sie uns in ihrer räumlich-zeitlichen Koexistenz und Succession unmittelbar gegeben sind, einheitlich hindurchgreift. Mit dieser Anschauung sinkt die sich in zeitlich-räumlicher Koexistenz und Succession abspielende kausale Wechselbeziehung der Dinge notwendig zu einem Moment von bloß sekundärer Bedeutung herab, weil die direkte (immanente) Wirksamkeit Gottes in den Dingen für alle sich in räumlich-zeitlicher Succession abspielenden Veränderungen die primäre und bleibende Ursache ist. Da diese Ursache als eine einheitliche, unteilbare Gesamtkraft aufgefaßt werden muß, mit der alle anderen Ursachen und Wirkungen im einzelnen wie im ganzen unmittelbar verbunden sind, so müssen auch diese Ursachen und Wirkungen in Bezug auf jene Urkraft als eine einzige unteilbare Einheit angesehen werden und mit ihr stets in einer einzigen Anschauung vereinigt bleiben. Unter der Voraussetzung nun, daß überhaupt nur eine solche einheitliche Kraft existiert, sonst nichts, ist klar, daß diese Kraft und ihre Wirkungen (da ja beide eins sind) überall, das heißt in allen ihren Modifikationen, trotz der räumlich-zeitlichen Beschränkungen der letzteren unmittelbar gefühlt, erlebt oder wahrgenommen werden müssen. Ist das aber der Fall, so muß es nach der Ansicht Spinozas davon auch notwendig im Geiste eine Idee geben, und diese Idee oder vielmehr die Idee dieser Idee ist die Idee Gottes, die, wenn sie ihrem Ideate vollständig entsprechen soll, das heißt, wenn der Geist im Denken adäquat nachbilden soll, wie das zu ihr gehörende unabhängig vom Denken in der Außenwelt gegebene Objekt beschaffen ist, genau die Eigenschaften (proprietates) und Merkmale haben muß, die ihr Spinoza beilegt. Sie selber muß einfach sein, das heißt Idee und Anschauung müssen sich vollkommen entsprechen, und sie muß ihr Objekt als

einfach, causa sui, einzigartig, unendlich und ewig auffassen.

Wenn die Kraft Gottes auf Grund der Tatsache, daß sie allgegenwärtig, das heißt in allen Dingen wirksam ist, von uns unmittelbar gefühlt und wahrgenommen werden muß, so sind doch unendlich viele Gradunterschiede dieses Erlebens und Wahrnehmens nicht ausgeschlossen. Vielmehr wird je nach Maßgabe der Beschränkungen (Determinationen), denen die einzelnen Modi und dementsprechend auch die Ideen dieser Modi im Geiste notwendig unterworfen sind, auch die Intensität, die Klarheit und Deutlichkeit des hier in Rede stehenden Erlebens und Wahrnehmens sehr verschieden sein. Am deutlichsten und klarsten wird das Wesen Gottes und die Idee dieses Wesens in demjenigen sein, der eine umfassende begriffliche Erkenntnis des Wesens der Einzeldinge besitzt, mit welcher nach Spinozas ausdrücklicher Erklärung die fortschreitende Gotteserkenntnis Hand in Hand geht. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus (Eth. V, Prop. 24). Und: »Sofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, insofern hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird«. Beweis: »Die Ewigkeit ist Gottes Wesen selbst, sofern es diese notwendige Existenz in sich schließt (nach Def. 8, Teil 1). Die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreifen heißt daher, die Dinge begreifen, sofern sie durch das Wesen Gottes alls reale Wesen begriffen werden, oder sofern sie durch das Wesen Gottes die Existenz in sich schließen. Sofern daher unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, insofern hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes«. Mens nostra, quatenus se et Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi. Dem. Aeternitas est

ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (per Defin 8 p. I). Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam; ideoque Mens nostra, quatenus se et Corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc. Die Wirkungen der alles durchdringenden göttlichen Urkraft sind die Essenzen, die mit ihrer Ursache ein untrennbares Ganzes bilden. Daher sind auch die Erkenntnis des Wesens Gottes und die Erkenntnis des Wesens der Dinge Wechselbegriffe. Aber die Grundlage aller Gotteserkenntnis überhaupt bleibt das ursprüngliche Faktum der natürlichen und daher allerdings auch angeborenen Vereinigung mit Gott, die sowohl eine psychische als eine physische genannt werden muß. Die Aufgabe der Erkenntnis kann daher keine andere sein, als sich das Wesen dieser ursprünglichen Vereinigung immer klarer zum Bewußtsein zu bringen, es immer mehr im Zusammenhange mit den Offenbarungen Gottes in der Welt und im Menschenleben überhaupt zu begreifen, und so von einer mikrokosmischen schließlich zu einer makrokosmischen Welt- und Gottesanschauung emporzusteigen, die das Universum als eine Einheit und alles Werden und Geschehen in der Welt als eine Folge göttlichen Wesens und Wirkens erkennt. Wenn es in der Natur etwas geben könnte, was sich nicht zugleich auch der Seele offenbarte, so würde die adäquate Erkenntnis Gottes allerdings problematisch bleiben. Es kann aber in der Natur nichts sein, von welchem es nicht in der Seele des Dinges, mit welchem die Seele vereinigt ist und ein Ganzes ausmacht, — nach Spinoza sind alle Dinge beseelt — ein Bewußtsein (eine Idee oder eine Erkenntnis) gäbe. Diese Idee oder dieses Bewußtsein ist eben nichts anderes als die Seele des Dinges selbst[1]), und wenn wir nun prüfen, was

[1]) Kurzer Traktat (Sigwart) Teil II, Cap. 22, S. 131.

in einer solchen Idee oder einem solchen Bewußtsein in nuce enthalten ist, so müssen wir finden, daß es, mag es die Idee eines Ganzen oder die Idee des Teiles eines Dinges sein, notwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes einschließt[1]).

Allein schon die Tatsache eines Bewußtseins, also jeder bewußte, wenn auch noch nicht selbstbewußte, seelische Inhalt, der zu einem Gegenstande der Reflexion nicht geworden ist, bringt (wie wir nun freilich nur sagen können, nachdem wir ihn zu einem Gegenstande der Reflexion gemacht haben) göttliches Leben und Wirken zum Ausdruck. Gott ist ja allen Dingen immanent[2]). Daher heißt real existieren nichts anderes, als mit Gott unmittelbar vereinigt sein oder Gott unmittelbar wahrnehmen und erleben. Daher kann es schlechthin nichts geben, was nicht als eine Offenbarung göttlichen Lebens und Wirkens angesehen werden könnte, nichts, was nicht, mögen wir die Dinge als ein Ganzes oder in ihren Teilen betrachten, mit den »Augen des Geistes« gesehen, uns über die proprietates, die ewigen Wesenseigentümlichkeiten Gottes, direkte Auskunft gäbe. Mit der zunehmenden begrifflichen Erkenntnis von Natur und Menschenleben muß sich auch dieses Bewußtsein der Vereinigung mit Gott oder dieser Allgegenwart Gottes in Natur und Menschenleben notwendig steigern. Dieses Bewußtsein hört niemals auf, der lebensvolle Quell unmittelbarer (intuitiver) Anschauung und Erkenntnis, ewiger Gottesliebe und Seligkeit zu sein, denn es bleibt in allen Stadien seiner Entwicklung dem Wesen nach dasselbe. Nicht der Verstandestätigkeit als solcher, die stets nur das Vermögen einer Erkenntnis durch Schlußfolgerungen, also eines vermittelten oder abgeleiteten Wissens sein kann, kommt die Kraft zu, uns mit Gott in solcher Weise zu vereinigen, sondern nur

---

[1]) Eth. II, Demonst. zu Prop. 46.

[2]) Seelisches Leben ohne Bewußtsein kennt Spinoza nicht und stimmt hierin mit modernen Anschauungen überein.

jener unmittelbaren Anschauung und Offenbarung Gottes selbst, mit der sich daher die »Verstandestätigkeit« notwendigerweise verbinden muß, falls auch sie der Segnungen derselben teilhaftig werden will. »Da die Vernunft[1]) keine Macht hat, uns zu unserer Glückseligkeit zu bringen, so bleibt nur übrig zu untersuchen, ob wir durch die vierte und letzte Weise der Erkenntnis[2]) dazu gelangen können. Wir haben aber gesagt, daß diese Art der Erkenntnis nicht aus etwas anderem folgt, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung des Objekts selbst an den Verstand[3]) entsteht; und wenn dieses Objekt herrlich und gut ist, so wird die Seele notwendig damit vereinigt, wie wir auch in Beziehung auf unseren Körper gesagt haben.«

»Hieraus folgt dann unwidersprechlich, daß es die Erkenntnis ist, welche die Liebe verursacht; so daß, wenn wir Gott auf diese Weise erkennen lernen, wir dann notwendig (weil er sich nicht anders denn als der allerherrlichste und allerbeste offenbaren noch von uns [anders] erkannt werden kann) uns mit ihm vereinigen müssen; in welcher Vereinigung allein . . . unsere Seligkeit besteht. Ich sage nicht, daß wir ihn so wie er ist oder adäquat[4]) erkennen müssen; sondern es ist uns, um mit ihm vereinigt zu sein, genug, daß wir ihn einigermaßen kennen; da auch die Erkenntnis, die wir von dem Körper haben, nicht derart ist, daß wir ihn so wie er ist, oder vollkommen erkennen: und doch, welche Vereinigung! und welche Liebe!«

»Daß diese vierte Art von Erkenntnis, welche die Erkennt-

---

[1]) Gemeint kann hier nur die Verstandestätigkeit (ratio) sein.

[2]) Nämlich die intuitive Erkenntnis.

[3]) Wahrscheinlich stand im Urtext intellectus.

[4]) Die Worte »oder adäquat« sind ein Zusatz der Handschrift van der Lindes (B.) und scheinen mir apokryph zu sein, doch können sie cum grano salis als richtig bezeichnet werden.

nis Gottes ist[1]), nicht durch Folgerung aus etwas anderem, sondern **unmittelbar** ist, erhellt aus demjenigen, was wir zuvor bewiesen haben, nämlich daß Er die Ursache aller Erkenntnis ist, welche allein durch sich selbst, und durch keine andere Sache erkannt wird; und daneben auch daraus, daß wir von Natur so mit ihm vereinigt sind, daß wir ohne ihn nicht bestehen noch begriffen werden können; und darum dann, weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung ist, erhellt, daß wir ihn nur unmittelbar erkennen können.«

»Diese Vereinigung, die wir durch Natur und Liebe mit Gott haben, werden wir jetzt zu erklären trachten.«

»Wir haben vorhin gesagt, daß in der Natur nichts sein kann, von welchem nicht eine Idee wäre in der Seele derselben Sache; und je nachdem die Sache entweder mehr oder weniger vollkommen ist, danach ist auch die Vereinigung dieser Idee mit der Sache, oder [mit] Gott selbst und ihre Wirkung mehr oder weniger vollkommen. Da nun die ganze Natur nur eine einzige Substanz ist, deren Wesen unendlich ist, so werden deshalb alle Dinge durch die Natur vereinigt und zu Einem vereinigt, nämlich Gott: und weil der Körper das allererste ist, was unsere Seele gewahr wird (weil, wie wir gesagt haben, nichts in der Natur sein kann, dessen Idee nicht in der denkenden Sache wäre, welche Idee die Seele dieses Dinges ist), so muß das Ding also notwendig die erste Ursache dieser Idee sein[2]). Doch weil diese Idee keine Ruhe finden kann

---

[1]) Cognitio Dei, sowohl im Sinne eines subjektiven als eines objektiven Genitivus.

[2]) Als Anmerkung enthält der Text: »Das heißt, unsere Seele, als Idee des Körpers, hat aus demselben zwar ihr erstes Wesen, doch ist sie davon [nämlich von diesem Wesen] nur eine Repräsentation im Ganzen sowohl als im Einzelnen in der denkenden Sache« [nämlich im Attribute des göttlichen Denkens]. Der Sinn ist: die menschliche Seele ist ein Modus und als solcher die ephemere Darstellung einer ewigen Essenz. Näheres siehe im II. Teil dieser Schrift, der Spinozas Lehre vom Wesen behandelt. — Sigwart führt als

in der Erkenntnis des Körpers, ohne daß sie übergeht zur Erkenntnis desjenigen, ohne welches der Körper und die Idee selbst weder bestehen noch begriffen werden können, so wird sie dann auch mit diesem, nach vorhergehender Erkenntnis, sofort durch Liebe vereinigt. Diese Vereinigung wird um so besser begriffen und was sie sein muß abgenommen aus der Wirkung mit dem Körper: denn hierbei sehen wir, wie durch die Erkenntnis der körperlichen Dinge und die darauf bezüglichen Affekte in uns alle die Wirkungen entstehen, welche wir in unserem Körper durch die Bewegung der Lebensgeister fortwährend gewahr werden; und wenn also einmal unsere Erkenntnis und Liebe auf dasjenige fällt, ohne welches wir weder bestehen noch begriffen werden können, und welches keineswegs körperlich ist, werden auch unsere Wirkungen, die aus einer solchen Vereinigung entstehen, unvergleichlich größer und herrlicher sein und sein müssen, da dieselben notwendig in Übereinstimmung stehen müssen mit der Beschaffenheit der Sachen, mit welchen wir vereinigt sind.«

»Und wenn wir dann solche vortrefflichen Wirkungen wahrnehmen, dann können wir mit Wahrheit sagen, daß wir wiedergeboren sind; denn unsere erste Geburt war damals, als wir uns mit dem Körper vereinigten, wodurch solche Wirkungen und Bewegungen der Lebensgeister entstanden sind; aber diese unsere andere oder zweite Geburt wird dann sein, wenn wir ganz andere Wirkungen der Liebe, gemäß der Erkenntnis dieses unkörperlichen Objektes, in uns gewahr werden, die soviel von den ersten verschieden sind, als die Verschiedenheit zwischen körperlich und unkörperlich, Geist und Fleisch beträgt. Um so mehr darf dies mit Recht und in

---

Parallelstelle zum ersten Teil des oben zitierten Satzes an: Bruno, De la causa etc. I, 283. »Come tutte le cose sono ne l'universo e l'universo è in tutte le cose, noi in quello, quello in noi; e cosi tutto concorre in una perfetta unità.

Wahrheit eine Wiedergeburt genannt werden, als aus dieser Liebe und Vereinigung erst eine ewige und unveränderliche Beständigkeit folgt, wie wir zeigen werden« [1]).

Die Wiedergeburt, von der Spinoza hier spricht, ist nichts anderes als die Vereinigung des Geistes mit Gott, die aus der intuitiven Erkenntnis Gottes und der intellektuellen Liebe zu Gott hervorgeht; denn die letztere ist mit jener Erkenntnis unzertrennbar verbunden. Das höchste Bestreben des Geistes und die höchste Tugend ist, die Dinge auf solche Weise zu erkennen, daß ihr Zusammenhang mit dem ewigen Urgrund der Welt uns klar vor Augen steht (Eth. V, Prop. 25). Da das, was allen Dingen gemeinsam ist, die ewigen und unendlichen Attribute Gottes selbst sind, von denen sich einen falschen Begriff zu machen ganz unmöglich ist, so ist in dieser Hinsicht die Erkenntnis aller Körpererregungen und damit auch die Erkenntnis der Außenwelt sicher gestellt.

Wir haben wahre Ideen. Auf dieser Grundlage läßt sich weiter bauen. Alle Ideen, die im Geiste aus Ideen folgen, die in ihm adäquat sind, müssen gleichfalls adäquat sein (Quaecunque ideae in Mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae) Eth. II, Prop. 40. Es gibt also keine Körpererregung, von der wir uns nicht dadurch, daß wir sie im Zusammenhang oder als Folge aus den göttlichen Attributen betrachten, eine klare und deutliche Idee bilden können. Wenn auch nicht absolut, so sind wir doch zum mindesten teilweise imstande, unsere Affekte klar und deutlich zu erkennen (Eth. V, Prop. 4 nebst Dem. Coroll. und Schol.). Der Geist kann bewirken, daß alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge auf die Idee Gottes [als deren Ursache] bezogen werden (Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines, ad

[1]) Kurzer Traktat (Sigwart), Teil II, Hauptstück 22, S. 130 ff.

Dei ideam referantur. Eth. V, Prop. 14). Damit sich aber der Geist mit der adäquaten Anschauung der den Dingen gemeinsamen Eigenschaften, also der Attribute Gottes, ganz erfüllt, ist es nötig, seine Aufmerksamkeit möglichst vielen Dingen zuzuwenden oder möglichst viele Dinge miteinander zu vergleichen[1]). Zweifellos wird eine Anschauung oder eine Idee um so mehr den Geist einnehmen und um so häufiger aufleben, je größer die Zahl der Ursachen ist, aus denen sie entspringt. Um die Idee der Attribute Gottes oder, was dasselbe ist, die Idee der Substanz zu bilden, sind die Motive (die inneren und äußeren Veranlassungen) tatsächlich unendlich. Denn es gibt ja schlechthin nichts, was ohne Gott sein und begriffen werden kann, nichts, was nicht Gottes Wesen selbst in bestimmter und gewisser Form ausdrückt, nichts, was nicht als Modifikation eines göttlichen Attributes angesehen werden muß. Nicht nur aus ontologischen und logischen, sondern auch aus psychologischen Gründen wird deshalb die Gottesanschauung im Geiste eo ipso prädominieren. »Die Dinge, welche wir klar und deutlich erkennen«, sagt Spinoza, »sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge, oder was von diesen abgeleitet wird, und sie werden folglich (nach Prop. 11, Eth. V) öfter in uns hervorgerufen. Es kann daher leichter geschehen, daß wir andere Dinge zugleich mit diesen, als mit anderen zusammen betrachten, und folglich auch (nach Lehrs. 18, Teil II), daß sie leichter mit diesen als mit andern verbunden werden« (Eth. V, Dem. zu Prop. 12)[2]). Vorstellungen (imagines) oder Ideen,

---

[1]) Es ist dieses eine Folgerung, die sich z. B. aus dem Vergleich der Lehrsätze 11, 12 und 13 und ihrer Beweise des fünften Teils der Ethik mit Notwendigkeit ergibt. Direkt bestätigt wird sie durch das Scholion zu Prop. 29, Eth. II.

[2]) Der Lehrsatz 18, Teil II lautet: »Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden ist, so wird der Geist, wenn er später einen derselben vorstellt, sich sogleich auch der anderen erinnern.«

die hinsichtlich der Stärke ihrer Motivation und der Häufigkeit ihres Auftretens die Anschauung und das innere Erleben der göttlichen Attribute übertreffen, kann es nicht geben. Die Gottesidee hat also sozusagen von Natur die Kraft, alles sich unterzuordnen, alles gewissermaßen sich zu assimilieren, alles in ihren Bannkreis zu ziehen, zu reinigen, zu verklären und zu verewigen. Die Dinge im Zusammenhang und als Folge aus der Gottesidee betrachten heißt die Dinge als Wesenheiten und unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachten; es heißt die Dinge innerlich oder mit den Augen des Geistes anschauen; und mit dieser adäquaten Anschauung, diesem wahren Wissen von der wahren Beschaffenheit der Dinge muß das Wissen dieses Wissens oder das Bewußtsein der Selbsttätigkeit und schöpferischen Macht des Geistes notwendig Hand in Hand gehen. Ein solches Bewußtsein kann nur Lust einschließen (Eth. III, Prop. 53). Diese Lust ist mit der Idee Gottes als ihrem Quell und Urgrund aufs innigste verbunden (Eth. V, Dem. zu Prop. 15). Lust, verbunden mit der Idee einer bestimmten Ursache, ist Liebe. Es folgt also daraus, daß mit der Erkenntnis des Wesens der Dinge die Liebe zu Gott unzertrennlich verbunden ist; daß wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, Gott lieben muß, und zwar um so mehr, je größer die klare Erkenntnis seiner selbst und seiner Affekte ist (Eth. V, Prop. 15).

Um zu erklären, weshalb die Gottesidee unter allen Umständen im Geiste prädominieren muß, kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu, der an dieser Stelle nicht unbeachtet bleiben darf, wenn ich auch wiederholt bereits auf ihn hingewiesen habe. Alles, was existiert, ist in Gott und kann nur durch Gott bestehen und begriffen werden. Gott ist causa sui, das heißt absolut frei, ursachlos, gleichsam Schöpfer seiner selbst, denn er handelt lediglich nach den Gesetzen der inneren Notwendigkeit seiner Natur. Es gibt keine Macht, die

ihn äußerlich bestimmen (determinieren) könnte zu handeln, wie er handelt. In seinem Handeln offenbart er seine Freiheit, und seine Freiheit besteht darin, daß er mit innerer Notwendigkeit handelt. Darum ist er das absolut unbeschränkte, unendliche und in dieser Beziehung ewig sich selbst gleiche, nur in sich selbst ruhende Wesen (ens absolute indefinitum et indeterminatum)[1]). In diesem Punkte unterscheidet er sich daher toto genere von allem, was sonst noch in der Welt existiert[2]). Es existiert aber nichts in der Welt als Gott oder die Substanz mit ihren Modifikationen. Denn die Attribute sind die Substanz selbst in den bestimmten Existenzweisen, die ihr notwendig zukommen, sofern sie an sich, das heißt absolut betrachtet wird. Selbstverständlich sind auch die einzelnen Modi die Substanz selbst, nur freilich nicht insofern sie absolut, als causa sui, sondern insofern sie als beschränkt (determiniert), d. h. als in sich selbst durch andere Modi modifiziert betrachtet wird. Unbedingt gehört zum Wesen der Modi, daß sie determiniert, von außen beschränkt, nicht Ursache ihrer selbst sind, daß sie nur in anderen Dingen bestehen und daher auch nur durch andere Dinge begriffen werden können. Unbedingt gehört dagegen zum Wesen der Substanz, sobald man sie absolut betrachtet, daß sie nicht determiniert, nicht von außen beschränkt, sondern Ursache ihrer selbst ist, und daß sie daher auch nur durch sich selbst bestehen und begriffen werden kann. So treten also Substanz und Modi, sobald man jene absolut betrachtet, in einen fundamentalen logischen Gegensatz zueinander, der deutlich erkennen läßt,

[1]) Welchen Mißgriff man macht, wenn man »indeterminatum« statt mit »unbeschränkt« mit »unbestimmt« übersetzt, wie z. B. Kuno Fischer, aber auch viele andere, hat Friedrichs in der erwähnten Abhandlung überzeugend nachgewiesen.

[2]) Ep. 12 an Ludwig Meyer: »... Hieraus erhellt klar, daß unser Begriff von der Existenz der Substanz seiner ganzen Art nach von demjenigen der Modi verschieden ist.«

daß die Natur der Substanz im Hinblick auf die Natur der Modi von unvergleichbarer Eigenart ist — daß es schlechthin unmöglich ist, beide Naturen miteinander zu verwechseln, und daß folglich auch da, wo beide zugleich gegeben sind, wie es in der Wirklichkeit der Fall ist, sich ihre Ideen zueinander wie völlig disparate Erlebnisse verhalten müssen — das Gottesgefühl mithin auch ein ganz bestimmtes individuelles Gepräge empfangen muß, wodurch es sich im Bewußtsein des Menschen aus dem bunten Chaos der anderen Wahrnehmungen und Gefühle zu unvergleichlicher Klarheit heraushebt. »Je spezieller eine Idee ist«, so hat ja Spinoza wiederholt erklärt, »um so bestimmter und folglich um so klarer ist sie. Daher muß die Erkenntnis der Besonderheit von uns hauptsächlich angestrebt werden. (Quo enim specialior est idea, eo distinctior, ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est.) De Int. Emend., pg. 30. Nun ist, wie wir gesehen haben, die Idee Gottes von unendlicher Eigenart (Besonderheit) und Bestimmtheit — die Aseïtät Gottes schlechthin unvergleichbar mit allem, was wir mit den Sinnen wahrnehmen — folglich ist die Idee Gottes von unendlicher Klarheit und Wahrheit[1]).

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz die Resultate der Untersuchungen dieses Kapitels, so laufen sie auf folgende Sätze hinaus:

1) »Jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges (idea rei singularis actu existentis) schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich.«

---

[1]) Vgl. auch die Briefstelle (Ep. 83 an Tschirnhausen): Ex hoc solo quod Deum definio esse Ens ad cujus essentiam pertinet existentia, plures ejus proprietates concludo: nempe quod necessario existit, quod sit unicus, immutabilis, infinitus etc. Ferner Kurzer Traktat (Sigwart), S. 9, Anmerk. 3: ». . . eine dritte Idee [womit Gott gemeint ist] und diese ist einzig. Ferner Eth. I, Prop. 15, Schol.: »Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi«.

2) »Die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen.«

3) »Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes.«

Hieraus zieht Spinoza die Folgerung, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sind[1]). »Da aber,« fährt er fort, »alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntnis sehr viel adäquate Erkenntnis ableiten und so jene dritte Erkenntnisgattung bilden können[2]), von welcher in der zweiten Anmerkung zu Lehrsatz 40 dieses Teils die Rede war, und deren Vorzug und Nutzen darzulegen im fünften Teil Gelegenheit sein wird. Daß aber die Menschen keine ebenso klare Erkenntnis von Gott wie von Gemeinbegriffen (notiones communes) haben, kommt daher, weil sie Gott nicht wie einen Körper vorstellen können, und weil sie den Namen Gott mit Vorstellungen von Dingen verknüpfen, die sie zu sehen gewohnt sind; was die Menschen kaum vermeiden können, da sie fortwährend von äußeren Körpern erregt werden« (quia continuo a corporibus externis afficiuntur)[3]).

»In der Tat bestehen die meisten Irrtümer lediglich darin, daß wir den Dingen nicht ihre Benennungen genau anpassen. Wenn z. B. jemand sagt, daß die aus dem Mittelpunkt des Kreises nach der Peripherie gezogenen Linien ungleich seien, so versteht er offenbar unter Kreis — hier wenigstens — etwas anderes als die Mathematiker. Ebenso wenn die Menschen im Rechnen irren, haben sie andere Zahlen im Kopfe,

---

[1]) Eth. II, Scholion zu Prop. 47. Hinc videmus Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam.

[2]) Gemeint ist die Scientia intuitiva.

[3]) Wir haben also nur deshalb eine Kenntnis Gottes, weil wir innerlich bestimmt werden Gott zu denken.

andere auf dem Papier. In Betracht ihres Geistes also irren sie keineswegs. Sie scheinen aber zu irren, weil sie meinen, sie hätten dieselben Zahlen im Kopfe, die auf dem Papier stehen. Wäre dies der Fall, so würden wir nicht glauben, daß sie irren, so wie ich nicht glaubte, daß sich der Mann irrte, den ich neulich ausrufen hörte, sein Hof sei auf das Huhn seines Nachbars geflogen; weil ich nämlich wohl verstand, was er meinte.«

»Daher rühren auch die meisten Meinungsstreitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken, oder die Meinungen des andern falsch deuten (Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur). Denn tatsächlich ist es so, daß, während sie einander heftig widersprechen, entweder der eine gerade so denkt wie der andere, oder der eine an etwas anderes denkt als der andere, so daß die Irrtümer und Widersinnigkeiten, die sie bei den anderen annehmen, gar nicht bestehen.«

4. Das Ratiocinium und die Scientia intuitiva.

Man versteht den spinozischen Gottesbegriff und die »Beweise« für die Existenz Gottes nicht, wenn man immer nur an abstrakte Begriffe oder transzendente ontologische Ergänzungen der gegebenen Wirklichkeit denkt, vor denen diese Wirklichkeit selbst sich entweder in Schein auflöst oder zu einem alle Unterschiede der Eindrücke verwischenden Nebel verblaßt[1]). Man muß an die allgewaltige, ewig freihandelnde

[1]) Vgl. De Int. Emend. pg. 30. Die Definition eines nicht erschaffenen Dinges darf keine Substantiva haben, die zu Adjektiven gemacht werden können, d. h. sie darf nicht durch irgendwelche abstrakte Begriffe erläutert werden. (Ut nulla, quoad mentem, habeat substantiva, quae possent adjectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur.) Denn, kann man hinzufügen, das Wesen ist kein Gattungsbegriff.

Natur denken, an ihr bleibendes Wesen und ihre bleibenden Wirkungen, um die Behauptungen Spinozas, daß Gott das Subjekt aller Dinge ist, daß von dem Menschen keines einzigen Dinges Existenz, Wahrheit und Wesen abhängt, daß, wenn Gott nicht wäre, wir von den Dingen ganz und gar nichts aussagen könnten, (vgl. Kurzer Traktat S. 9 Anmerk. I Teil 1) richtig verstehen und würdigen zu können. »Klare Erkenntnis«, sagt Spinoza ebendort[1]), »nennen wir diejenige, die nicht durch Überzeugung aus Vernunftgründen, [gemeint ist richtiges Schließen, denn dieses kann nicht unmittelbare, sondern immer nur vermittelte Gewißheit erzeugen], sondern durch Gefühl und Genuß der Sache selbst (en gevoelen, en genieten van de zaake selve) entsteht[2]), und sie geht weit über die andern.« An einer andern Stelle derselben Schrift[3]) wird diese Erkenntnis, »ein Erkennen aus unmittelbarer Offenbarung des Objekts selbst an den Verstand«[4]) genannt. Auch der Tract. de Int. Emend. und die Ethik stimmen darin überein, daß sie die intuitive Erkenntnis als eine unmittelbare Erkenntnis hinstellen, die der Assistenz des ratiocinium oder eines syllogistischen Beweisverfahrens entraten kann. Unmöglich kann es jedoch Spinozas Meinung gewesen sein, daß die scientia intuitiva des Menschen die begriffliche oder vermittelte Erkenntnis (ratio) in dem Sinne vollkommen ersetzen könnte, daß sich jedes deduktive Schluß- und Beweisverfahren für den Fortschritt des Erkennens erübrigt, sobald nur die Fähigkeit und richtige Anwendung der Intuition vorausgesetzt wird. Bis zu einer solchen Kraft umfassender Intuition kann es der Menschengeist nicht bringen. Deshalb wird nicht nur die Intuition von

---

[1]) Kurzer Traktat, Teil II, S. 64.

[2]) »en gevoelen, en genieten«, asyndetisch gebraucht. Man wird beides mit dem Ausdruck »unmittelbares Erleben« umschreiben können.

[3]) Kurzer Traktat, S. 130.

[4]) Verstand ist hier offenbar gleich intellectus.

Spinoza als eine Grundlage des Schließens ausdrücklich anerkannt[1]), sondern wir sahen ja bereits, daß er auch der Erfahrung ihr Recht eingeräumt und die Forderung aufgestellt hat, durch Beobachtung und sorgfältige Vergleichung der übereinstimmenden und verschiedenen Merkmale der Erfahrungsobjekte sich in den Besitz eines wahren Wissens zu setzen[2]). Nur eins ist es, was er nicht müde wird, seinen Lesern einzuschärfen: Um zu einer adäquaten Erkenntnis zu gelangen, müssen wir die Dinge innerlich oder mit den Augen des Geistes betrachten[3]); alle verwirrenden Einflüsse der Imagination müssen wir nach Möglichkeit zurückzuhalten und auszuschalten bestrebt sein; haben wir eine wahre Idee, so müssen wir sie von den übrigen Wahrnehmungen klar unterscheiden, von dem Bewußtsein der wahren Idee also zum Selbstbewußtsein und zur Erkenntnis dessen fortschreiten, worauf ihre Wahrheit beruht; denn er war fest überzeugt, daß sich die Seele bei den Vorstellungen vorwiegend leidend verhält, während alle wahren Ideen unsere eigenen Schöpfungen sind, das heißt von der Tatkraft des menschlichen Geistes allein abhängen. Haben wir eine wahre Idee, gelingt es uns, nach der Norm dieser Idee andere Ideen zu bilden und diese zusammen mit jener in der richtigen Ordnung, das heißt so aufzufassen, wie sie aus dem ewigen Wesen des Geistes mit Naturnotwendigkeit folgen, so ist auch die Erkenntnis der Naturobjekte gesichert.

Die Bürgschaft für die Wahrheit einer Idee liegt in ihrer Besonderheit oder affirmativen Wesenheit (essentia particularis affirmativa). »Denn von allgemeinen Axiomen allein kann der Verstand (intellectus) nicht zum Besonderen

---

[1]) Z. B. Ethik II, 2. Schol. zu Prop. 40: ... quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere, uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.

[2]) Vgl. Eth. II, Prop. 29, Scholion.

[3]) Eth. V Schol. zu Prop. 23: Mentis oculi, quibus res videt observatque.

(ad singularia) herabsteigen, weil Axiome sich ins Unendliche erstrecken, und den Verstand zur Betrachtung des einen Besonderen nicht mehr als zur Betrachtung des andern Besonderen bestimmen«. (De Int. Emend. pg. 29.)[1]) Die Kenntnis des Besonderen ist also vor allem von uns zu erstreben. Und da die Gottesidee die größte Besonderung in sich trägt, die gegeben ist und gedacht werden kann, so werden wir alle unsere Ideen, wenn sie wahr und klar sein sollen, nach diesem Ideale formen müssen.

Daß wir ohne sorgfältige Analyse der Erfahrungsobjekte, also auch ohne die Hilfsmittel der exakten Beobachtung und Vergleichung zu einer wirklichen Erkenntnis der übereinstimmenden und verschiedenen Merkmale, das heißt zu einer Erkenntnis des wahren singulären Wesens der Naturobjekte kommen sollten, ist so absurd, daß unser Philosoph wahrscheinlich nicht im Traume an die Unterstellung einer derartigen Behauptung gedacht hat. Was er uns lehren wollte und gelehrt hat, ist nicht die Methode einer exakten Einzelwissenschaft, sondern es bezieht sich auf die Methoden und den allgemeinen Inhalt aller Erkenntnis überhaupt. Sein Blick war auf das Ewige in der Welt des Erkennens und der Außendinge gerichtet. Die Energie jedoch, mit der gerade er zugleich die unendliche Eigenart des ewigen Wesens der

---

[1]) Was Spinoza unter diesen »axiomata« verstanden hat, geht aus Ep. 10 an Simon de Vries hervor, wo der Satz ex nihilo nihil fit »eine schlechthin ewige Wahrheit« genannt wird, die nur im Geiste existiert (nullam sedem habet extra mentem). Dieser Zusatz erklärt auch zugleich die obige Bemerkung, daß sich Axiome »ins Unendliche erstrecken«, denn was nur im Geiste, nicht extramental existiert, kann nichts Partikulares sein. Alles Wirkliche ist partikular nach Spinoza. Vgl. auch die Vorrede zu den Princip. Philos. Cart.: axiomata seu notiones communes steht hier, was aber, wie Ep. 4 und 10 lehren, cum grano salis zu nehmen ist. Ep. 10 gibt dann auch einigermaßen über die Quellen der axiomata Aufschluß, von denen Eth. II, Prop. 40, Schol. I die Rede ist.

Dinge betont hat, zeigt, daß er ein Verächter der Erfahrung unmöglich gewesen sein kann. Da es also schwerlich seine Meinung war, daß die Intuition genügt, um zur Erfindung der Luftpumpe, zur Entdeckung der Fallgesetze oder des Blutkreislaufs die nötige Anleitung zu geben, und anderseits völlig ausgeschlossen ist, daß er das große Gebiet der exakten naturwissenschaftlichen Erkenntnis bei seinen tiefsinnigen Forschungen über die richtige Methode, das Wesen und den Zweck alles Erkennens einfach ingnoriert haben sollte, so werden wir wohl der Vermutung Raum geben dürfen, daß in dem Umkreis der Ratio oder des ratiocinium, die gesamte auf mathematischer Basis beruhende und auf exakte Forschung und eingehende Untersuchung gestützte wissenschaftliche Erkenntnis der materiellen Erscheinungen eingeschlossen liegt[1]).

Hiermit ist dann aber zugleich ausgesprochen, daß es sich auch bei der Ratio nur um eine Erkenntnis des wahren oder ewigen Wesens der Dinge handeln kann, das heißt einer Erkenntnis, deren vornehmstes Ziel, wie Spinoza ausdrücklich erklärt hat, mit der Aufstellung der richtigen (genetischen) Definitionen der Einzeldinge vollkommen erreicht ist.

Die Mehrzahl der Spinoza-Interpreten scheint anderer Ansicht zu sein. Man glaubt — uud das ist beinahe zum Dogma geworden — daß Spinoza der Ratio ausschließlich die Erkenntnis der notiones communes, der Intuitio aber ebenso ausschließlich die Erkenntnis des ewigen Wesens der Dinge eingeräumt habe. Die Entstehungsgründe für diese meiner Überzeugung nach ganz ungerechtfertigte Ansicht liegen deutlich genug auf der Hand. »Aus allem, was im Vorstehenden

---

[1]) Ich stimme in diesem Punkte mit Behrend und Friedländer (vgl. deren Schrift: Spinozas Erkenntnislehre, Berl. 1899, S. 49) überein. Keineswegs aber kann ich ihre Ansicht teilen, daß die Erkenntnis des Wesens ausschließlich Sache der Intuition sei, wie ich denn überhaupt die Annahme einer Verschiedenheit der Objekte der spinozischen Erkenntnisarten für verfehlt halte.

bemerkt ist«, sagt Spinoza, »erhellt deutlich, daß wir vieles erfassen und allgemeine Begriffe bilden (nos multa pericipere, et notiones universales formare)[1])

1) aus den Einzeldingen, die durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung sich dem Verstande darstellen. Daher pflege ich eine solche Auffassung »Erkenntnis aus vager Erfahrung« zu nennen (ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, et sine ordine ad intellectum repraesentatis: et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi);

2) aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir beim Hören oder Lesen von Worten uns der betreffenden Dinge erinnern und gewisse Ideen von ihnen bilden, denen ähnlich, durch welche wir die Dinge vorstellen. (ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur);

Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich künftig Erkenntnis erster Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen (Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel Imaginationem in posterum vocabo);

3) endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften der Dinge haben (denique ex eo,

---

[1]) Im Tract. de Int. Emend. gebraucht Spinoza den Ausdruck notiones universales wiederholt an Stellen, wo man den Ausdruck notiones communes erwartet. — Aus dem Zitate im Texte geht hervor, daß die notiones universales der allgemeinere Begriff sind, der den Begriff der notiones communes einschließt; und das hängt offenbar damit zusammen, daß auch die Imaginatio eine zwar nicht zureichende, immerhin aber auch keineswegs eine absolut unzulängliche, das heißt reine Täuschung einschließende Erkenntnisquelle ist. Damit wird zugleich abermals meine Ansicht bestätigt, daß Spinoza die Erkenntnis als eine ursprüngliche Funktion angesehen hat.

quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus)[1]).

Diese Art werde ich Vernunft oder Erkenntnis zweiter Gattung nennen (atque hunc Rationem et secundi generis cognitionem vocabo).

Außer diesen zwei Erkenntnisgattungen (cognitionis genera) gibt es noch eine dritte, welche ich das intuitive Wissen (Scientiam intuitivam) nennen werde. Diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge (Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatum cognitionem essentiae rerum« Eth. II, Scholion II zu Prop. 40).

Es hat also den Anschein, als wenn Spinoza die adäquate Erkenntnis des Wesens der Dinge als das spezifische Merkmal der Scientia intuitiva angesehen habe, woraus dann freilich folgen müßte, daß die cognitio secundi generis, die Ratio, welcher nach Spinozas präziser Erklärung die Erkenntnis der Gemeinbegriffe und die adäquaten Ideen von den Eigenschaften (proprietates) der Dinge zukommen, mit einer Erkenntnis des wirklichen Wesens der Dinge nichts zu schaffen haben könne. Daß die Erkenntnis der Gemeinbegriffe (notiones communes) nicht identisch ist mit der Erkenntnis der ewigen Essenzen der Dinge, hat Spinoza klar und deutlich ausgesprochen. Die Gegner würden also Recht behalten, wenn mit der Erkenntnis

[1]) Spinoza verweist auf das Coroll. zu Prop. 39, das also lautet: Hinc sequitur, quod Mens eo aptior est ad plura adaequata percipiendum, quo ejus Corpus plura habet cum aliis corporibus communia. Die Sinnenerkenntnis ist also die Grundlage auch für die adäquate Erkenntnis der proprietates der Dinge (der Erkenntnis secundi generis). Nur werden bei der letzteren die Ideen dieser proprietates auf die Ideen der Attribute bezogen, wodurch Wahrheit und Klarheit in den Geist kommt.

der Gemeinbegriffe das Ziel der rationellen Erkenntnis erreicht und ihr Inhalt erschöpft wäre. Aber Spinoza hat ihrem Ressort ja auch die adäquaten Ideen von den proprietates der Dinge zugewiesen, und da man nach Spinozas präziser Erklärung von den proprietates der Dinge keinen klaren Begriff haben kann, wenn man nicht das Wesen der Dinge durchschaut[1]), so muß sich die Überzeugung aufdrängen, daß hier, wo es sich um die Charakterisierung der verschiedenen Erkenntnisarten handelt, und jedes Wort bedeutungsvoll wird, die ideae adaequatae proprietatum rerum nicht in einem logischen Gegensatz zu der cognitio adaequata essentiae rerum stehen können. Da nach Spinozas wiederholt bekundeter Ansicht die proprietates der Dinge nur aus der richtigen Definition und das heißt eben aus der Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge geschlossen werden können (concludi: vgl. die Anmerk.), so müßte es wunderlich hergehen, wenn die cognitio secundi generis mit der Erforschung des Wesens im Sinne der Aufstellung der richtigen Definitionen der Dinge absolut nichts zu schaffen haben sollte. In diesem Falle würde die Ratio

---

[1]) ... et quia Amoris essentia non satis ab Auctoribus perspecta fuit, ideo neque ejus proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt. Defin. affect. VI, Expl. Ferner Eth. I, Prop. 16 Dem., wo gesagt wird, daß der Verstand (intellectus) aus der gegebenen Definition eines Dinges [bekanntlich ist die Definition bei Spinoza stets Wesensbestimmung] viele Eigenschaften (plures proprietates) folgert. Ferner: Tract. de Int. Emend., pg. 29. »Der Begriff oder die Definition des Dinges muß derart sein, daß alle Eigenschaften des Dinges, wenn man es für sich allein, nicht aber in Verbindung mit anderen betrachtet, aus ihm geschlossen werden können, wie dies an vorstehender Definition des Kreises zu ersehen ist; denn aus derselben ergibt sich klar, daß alle vom Mittelpunkt zum Umkreis gezogenen Linien einander gleich sind«. Und ibid. pg. 30: ... requiritur, ut ab ejus definitione omnes ejus proprietates concludantur. Hierbei ist zu bemerken, daß im Sinne Spinozas die Attribute der Substanz nicht die adhärenten Kräfte der Substanz, sondern die Substanz selbst in ihren verschiedenen Existenzformen sind. Daher können sie auch nicht abgeleitet, sondern müssen unmittelbar erkannt werden, d. h. sie gehören zu den notiones communes. Vgl. auch Ep. 83 an Tschirnhaus.

darauf angewiesen sein, lediglich von der Gnade der Intuitio zu leben, da sie in Ermangelung jedes eigenen Grundkapitals ihre unentbehrlichen Subsistenzmittel, nämlich die richtigen Definitionen der Dinge, erst von ihr entleihen müßte. Hiermit würde dann nicht die Ratio zur prinzipiellen Grundlage der Intuitio, sondern umgekehrt die Intuitio, und zwar ihrem ganzen Umfange nach, zur prinzipiellen Grundlage der Ratio gestempelt werden, was jedoch sicherlich nicht die Meinung Spinozas gewesen ist. Sagt er doch ausdrücklich, »daß die Erkenntnis durch Schlußverfahren nicht das Vorzüglichste in uns ist, sondern nur wie eine Stufenleiter, auf der wir uns zum erwünschten Punkte emporschwingen, oder wie ein guter Geist, der uns ohne alle Falschheit und Betrug von dem höchsten Gute meldet, um uns dadurch aufzufordern, dieses Gut zu suchen und uns mit ihm zu vereinigen« (Tract. brev. II, Cap. 26, S. 143)[1].

Nun hat jedoch bekanntlich Spinoza ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es auch in der Natur der Ratio liegt, die Dinge unter einem gewissen Gesichtspunkt der Ewigkeit zu

---

[1]) Es ist natürlich sehr bequem, diese unzweideutige Erklärung des Philosophen mit der Behauptung zu desavouieren, daß er in der Ethik seine Anschauungen in diesem Punkte geändert habe. Beiläufig bemerkt finde ich, daß man von dieser ultima ratio der Interpretationskunst gerade Spinoza gegenüber einen alle erlaubten Grenzen überschreitenden Gebrauch gemacht hat. Wenn nun auch Meinungsänderungen der Philosophen gewiß nichts Seltenes sind, so ist doch in diesem Falle, wo die Meinung des Philosophen erst festzustellen ist, denjenigen Auslegungen eo ipso der Vorzug einzuräumen, die eine Benutzung jener Mittel nicht nötig haben. — Daß Spinoza inbetreff der Frage nach dem Verhältnis von Ratio und Intuitio in der Ethik seine Ansichten prinzipiell geändert haben sollte, davon habe ich mich nicht überzeugen können. Mit der Anerkennung einer gewissen propädeutischen Mission der Ratio steht nicht im Widerspruch, daß beide Erkenntnisquellen in innigster Wechselbeziehung stehen, so daß sich durch die eine der Erkenntnisschatz der andern beständig bereichert. — Daß im gewissen Sinne allerdings die Intuitio eine Grundlage des Schlußverfahrens ist, darauf habe ich bereits hingewiesen. Vgl. S. 188 dieser Schrift.

erfassen. »De natura Rationis est«, lautet das Corollalium II nach Prop. 44 des zweiten Teils der Ethik, »res quadam aeternitatis specie percipere«. Die Demonstratio dieses Korollars belehrt uns, was hier das Wort quadam zu bedeuten hat[1]). Denn dem »quadam aeternitatis specie« steht an dieser Stelle ein »sub hac aeternitatis specie« gegenüber. Die Dem. lautet: »Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als notwendige und nicht als zufällige zu betrachten. Diese Notwendigkeit der Dinge aber erfaßt sie wahr, d. h. (nach Axiom VI Teil 1)[2]), wie sie an sich ist. Nun ist diese Notwendigkeit der Dinge die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Folglich liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten. Hierzu kommt noch, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, welche das ausdrücken, was allen Dingen gemeinsam ist, und welche nicht das Wesen eines Einzeldinges ausdrücken[3]). Daher müssen sie, ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit, bloß unter einem gewissen Gesichtspunkt[4]) der Ewigkeit begriffen werden.« (De natura enim Rationis est ut res necessarias et non ut contingentes contemplari. Hanc autem rerum necessitatem vere, hoc est (per Axiom 6 p. 1) ut in se est, percipit. Sed haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas. Ergo de natura Rationis est, res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde, quod fundamenta Rationis notiones sint, quae ex illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie

[1]) Stern hat in seiner Übersetzung dieses Wort durch den unbestimmten Artikel wiedergegeben.

[2]) Dieses Axiom lautet: Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen (cum suo ideato convenire).

[3]) Nach Prop. 37, Teil II.

[4]) Stern sagt »einem Gesichtspunkt«.

debent concipi). Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich behaupte, daß in diesen Sätzen im wesentlichen das Programm der rationellen Erkenntnis eingeschlossen liegt. Daß wir die Dinge sowohl rücksichtlich der Vergangenheit wie des Zukünftigen als zufällig betrachten, hängt von der Natur der Vorstellung allein ab (Coroll. I zu Prop. 44, Teil II), die, weil sie genötigt ist, die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Dauer zu betrachten, immer nur eine verworrene, d. h. höchst inadäquate Erkenntnis der Dinge liefern kann (ibid. Prop. 31). Es ist somit erforderlich, die Vorstellungserkenntnis (Imaginatio) durch eine rein begriffliche (rationelle) Erkenntnis zu ersetzen, welche die Dinge als notwendig erkennt, das heißt so wie sie an sich sind oder ihrem wahren, bleibenden Wesen nach. Um dies zu können, muß man die wirkenden Ursachen der Dinge erforschen, die aber auch, falls sie auf dem Wege der Beobachtung oder des richtigen Schlußverfahrens nicht zu ermitteln sind, durch rein hypothetische Voraussetzungen ersetzt werden können. Denn da es immer auf die Erkenntnis des Wesens oder der den Dingen von Natur eingeschriebenen ewigen Gesetzmäßigkeiten ankommt, so kann auch der Wert dieser Hilfsmittel nur nach Maßgabe des Zweckes bestimmt werden, dem sie dienstbar sind[1]). So ist z. B. das Wesen der Ellipse die Definition oder das Gesetz der Ellipse, wie es durch ihre analytische Formel vollkommen erschöpfend zum Ausdruck kommt. Daß eine Ableitung der Eigenschaften der Ellipse (und aller geometrischen Figuren überhaupt) aus ihrer Definition im Grunde nur eine Verdeutlichung des Gesetzes der Ellipse ist und infolgedessen eine Auffindung neuer Erkenntnisse unmöglich macht, hat Spinoza keineswegs übersehen. Es verdient das hervorgehoben zu werden, da man

---

[1]) Vgl. Principia Phil. Cartes. Pars III, pg. 185 den Passus, der mit den Worten beginnt: Diximus denique usw. Diese Rechtfertigung der Hypothesen stammt nicht von Descartes.

ihm meistens den Vorwurf macht, daß er die Erkenntnis der Naturvorgänge mit der Erkenntnis geometrischer Figuren ververwechselt hat[1]). Allerdings war es seine Überzeugung, daß der Zweck aller Naturerklärung schließlich nur die Ableitung der Naturerscheinungen in mathematischer Beweisform sein kann (omnia Naturae Phaenomena per Mathematicas consequentias deducamus)[2]), und er hat hiermit lediglich einen Gedanken wiederholt, der durch Galilei zuerst zu einem allgemeingiltigen Postulat aller exakten Forschung erhoben war. Diesen Grundsatz befolgen heißt eben, die Dinge »quadam aeternitatis specie percipere«, und so dürftig uns diese methodologischen Maximen an sich auch heute erscheinen mögen, so darf man doch nicht vergessen, daß sie zu einer Zeit, wo die ersten Bausteine einer allgemeinen naturwissenschaftlichen Methodologie kaum erst gefunden waren, mit Recht als eine Offenbarung gelten konnten, wozu noch kommt, daß sie für die vorwiegend ethisch-religiösen Zwecke, die Spinoza mit seiner Philosophie verfolgte, vollkommen genügten.

In der Erkenntnis der Dinge sub specie aeternitatis kann also der Unterschied zwischen Ratio und Intuitio nicht liegen. Da eine derartige Erkenntnis mit der Erkenntnis des »Ansich« oder des wirklichen Wesens der Dinge unzertrennbar verbunden ist, so wird auch die Erkenntnis des Wesens notwendig der Ratio und Intuitio gemeinsam sein müssen[3]). Auch die bekannten Zahlenbeispiele, durch die Spinoza die verschiedenen Erkenntnisarten zu erläutern versucht hat, lassen wenigstens soviel mit Sicherheit erkennen, daß der Gegenstand der cog-

---

[1]) Eine Anerkennung der prinzipiellen Verschiedenheit mathematischer (abstrakter) und realer (konkreter) Dinge findet sich z. B. im 83. an Tschirnhaus gerichteten Brief.

[2]) Princip. Phil. Cart. a. a. O.

[3]) Vgl. auch Eth. V, Prop. 38 Demonst., wo ausdrücklich beide Erkenntnisarten auf die Ewigkeit des Geistes bezogen werden.

nitio secundi und tertii generis, wenn er auch nicht notwendig ein und derselbe sein muß, so doch ein und derselbe sein kann, und daß beide Erkenntnisarten in methodologischer Hinsicht im Effekt vollkommen zusammenfallen. Auch verdient hervorgehoben zu werden, daß beide auf einer Auffassung der Dinge beruhen, die zu der Erkenntnis der fundamenta Rationis in engste Beziehung tritt, nur mit dem Unterschied, daß von diesen »Grundlagen der Vernunft« bei der Scientia intuitiva speziell die Attribute Gottes, also die ewigen und unendlichen Existenzformen der Substanz, deutlich herausgehoben werden.

Worin besteht nun der Unterschied zwischen Ratio und Intuitio? Man wird sagen können, er ist ein dreifacher: 1) ein Unterschied des Wertes im Hinblick auf die eudämonologischen, ethischen und religiösen Motive und Zwecke des Erkennens überhaupt; 2) ein psychologischer, insofern als die Ratio, wenn sie auch die Grundlage einer unmittelbaren Gewißheit und unvermittelten Erkenntnis nicht entbehren kann, doch im wesentlichen immer nur eine vermittelte Erkenntnis einschließt, die der Hilfsmittel einer empirischen Vergleichung, des logischen Schlußverfahrens, der hypothetischen Voraussetzungen und der Auffassung der Dinge in räumlich-zeitlicher Succession und Koëxistenz oder ihrer Folge nach Ursache und Wirkung je nach Bedarf und Maßgabe der Umstände und Zwecke keineswegs entbehren kann. Ihr Ziel ist die Erkenntnis der singulären Gesetzmäßigkeit oder des ewigen Wesens der Dinge im Sinne exakter mathematisch-naturwissenschaftlicher Forschung. Was sie aber nur durch Gründe, also mittelbar, in der Form begrifflicher Erkenntnis und der Anwendung inductiver und deductiver Beweismittel zugleich erreicht, das erreicht die Intuition gleichsam prima vista auf Grund inneren Erlebens, unmittelbarer Anschauung, genialer Vertiefung, gemütvoller Vereinigung mit dem Gegenstande und

einer sozusagen absoluten Verinnerlichung und Vergeistigung desselben. Die rationelle Erkenntnis zerlegt das Bild der Welt in Ursache und Wirkung. Die intuitive schaut beide zusammen an, wie sie an sich sind, das heißt, da beide in Gott koinzidieren, so wird mit Gott das Wesen der Einzeldinge und mit dem Wesen der Einzeldinge überall Gott im Geiste miterfaßt, und es ist unmöglich, die Dinge in einer anderen Ordnung aufzufassen, als wie sie mit Notwendigkeit aus dem ewigen und unveränderlichen Wesen Gottes folgen; 3) ist der Unterschied von Ratio und Intuitio aber auch insofern ein erkenntniskritischer und logischer, als die Ratio die Dinge quadam aeternitatis specie betrachtet, das heißt unter dem Gesichtspunkte einer gesetzmäßigen Notwendigkeit, die mit der Rationalisierung der Erfahrungsobjekte, dieser speziellen Aufgabe der Vernunfterkenntnis, von selbst gegeben ist; während die Intuitio die Einzeldinge schlechthin unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit anschaut, das heißt so wie sie unmittelbar aus dem ewigen Wesen Gottes folgen oder, um mit den Worten des älteren Sigwart zu reden, wie sie gleichsam als ewige, absolut notwendige Folgen aus dem Wesen Gottes in den Attributen eingezeichnet liegen. Doch ist dabei zu bemerken, daß nach der Lehre Spinozas der Essenz zugleich ein energetischer Charakter beigelegt werden muß, so daß der Begriff Wesen von dem Begriff einer lebendigen Kraft im Sinne eines Ausdrucks unendlich eigenartiger göttlicher Macht- und Wesensentfaltung unzertrennlich ist. Wir werden also der Intuitio die Fähigkeit vindizieren können, das Erlebnis einer solchen speziellen Macht- und Wesensentfaltung auf Grund unmittelbarer Anschauung und Offenbarung im Menschengeiste zu sein. — Während die Ratio zum Bewußtsein der Ewigkeit des Wesens nur dadurch kommen kann, daß sie die Notwendigkeit der singulären Gesetzmäßigkeit der Dinge als den Ausdruck einer notwendigen Vernunfterkenntnis begreifen lernt,

die Gewißheit dieser Notwendigkeit also zunächst immer nur eine rein logisch-begriffliche bleibt, erhebt sich die Intuitio zu einer Anschauung oder unmittelbaren Erkenntnis des realen Grundes der Ewigkeit der ewigen Wesenheiten selbst; sie betrachtet das Ewige, das ja eo ipso im Wesen eines jeden Dinges liegt, selber unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, und indem sie dadurch das, was die Ratio im logischen Sinne als das Wesen der Dinge adäquat begriffen hat, mit der Kraft der lebendigen Anschauung und qualitativen Wirkungsfähigkeit erfüllt, muß ihr die Individualität der Dinge noch unendlich klarer und lebensvoller vor Augen stehen als der Ratio. Denn in der Intuitio sind der Geist und das Objekt, insofern es eine besondere Naturkraft und eine Verkörperung göttlicher Macht und Wesensfülle in besonderer Form und spezifischer Eigenart darstellt, tatsächlich eins geworden. Daher hat Spinoza im Tract. brevis die Vereinigung von Seele und Körper, wie sie empirisch gegeben ist, geradezu als Vorbild derjenigen Vereinigung hingestellt, die durch die Scientia intuitiva erreicht werden kann und soll.

Der Geist empfindet in der Intuitio das ewige Wirken der göttlichen Schöpferkraft oder der Natur unmittelbar. Daher steht alles, was auf diese Weise erkannt wird, eo ipso mit der Idee Gottes in Verbindung. Die Ewigkeit dieses Erlebens ist ja nichts anderes als das ewige Wesen Gottes selbst, insofern es die notwendige Existenz und Gewißheit eines solchen Erlebens unmittelbar einschließt. Alle Einzelinhalte eines solchen Erlebens werden daher notwendig auch untereinander in einem ewigen und notwendigen Zusammenhang stehen und in dieser Form unmittelbar aufgefaßt werden müssen. »Aus Prop. 21, Teil 1 [1]) und anderen Sätzen erhellt«, sagt Spinoza, »daß unser

[1]) Prop. 21, Teil I lautet: Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, mußte immer und unendlich existieren, oder ist eben durch dieses Attribut ewig und unendlich.

Geist, sofern er erkennt, eine ewige Daseinsform des Denkens ist, der von einer anderen ewigen Daseinsform des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer anderen, und so ins Unendliche; sodaß alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen« (... apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant). Es ist also der Zusammenhang der ewigen intuitiv erkannten Wahrheiten letzten Grundes ebenfalls mit dem intellectus infinitus Dei identisch, worin ein neuer Beweis liegt, daß es sich um eine Verschiedenheit der Objekte der Ratio und Intuitio nicht handeln kann.

Wir haben ja gesehen, daß dem intellectus infinitus, insofern er als Ganzes oder, was dasselbe ist, als aus der absoluten Natur der göttlichen Cogitatio (siehe Anmerk. S. 200) unmittelbar hervorgegangen betrachtet wird, die Fähigkeit des Schließens, (ratiocinatio) nicht zugesprochen werden kann. Nun ist nach Inhalt wie Umfang die Wahrheit, zu der wir durch das Mittel der ratiocinatio gelangen, sicherlich keine andere, als die mit Hilfe der Intuitio erreichbare. Daraus folgt, daß die begriffliche oder abgeleitete Erkenntnis, die, wie ich dargelegt habe, aus der denkenden Bearbeitung der Erfahrungsobjekte oder der schöpferischen Verbindung der Vorstellungen zu einer widerspruchslosen geistigen Einheit unschwer erklärt werden kann, nichts anderes ist als die Erscheinungs- oder, wie man vielleicht besser sagen kann, die besondere Existenzform eines ewigen und unendlichen Geistes, eben jenes intellectus infinitus, der eine unmittelbare Wirkung göttlicher Macht- und Wesensfülle ist. Alles, was ich denke, mag es in der Form der Intuitio oder in der Form der ratiocinatio geschehen, denkt der intellectus infinitus Dei in mir. In vollkommenster Form, sozusagen wesenhaft und absolut, ist jedoch der

Menschengeist mit diesem göttlichen Geiste nur dann vereinigt, wenn er die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung, das heißt auf Grund intuitiver Anschauung erkennt, deren intellektueller Inhalt durch die begriffliche Reflexion zwar gleichsam zerlegt oder auseinandergefaltet, nimmermehr aber seinem wahren Wesen nach verändert werden kann. Diese Vereinigung mit dem göttlichen Geiste ist deshalb die vollkommenste, weil sie schlechthin Koinzidenz oder Wesensidentität ist.

Wie verhalten sich nun beide Erkenntnisarten zur Vorstellung? Auch die vom spinozischen Standpunkt unbedingt geforderte Annahme einer Inhärenz der Vorstellungen oder der Imaginatio im Denken des Weltgeistes (intellectus infinitus) kann nichts Widerspruchsvolles an sich haben, wenn man nur damit die Voraussetzung verbindet, daß jede einzelne Vorstellung das temporäre oder momentane und daher niemals von dauerndem Erfolg gekrönte Bestreben darstellt, sich zur ewigen Wahrheit der begrifflichen Erkenntnis oder zur Ewigkeit des intellectus infinitus zu erweitern. Indem sie in diesem Streben und der faktischen Erreichung dieses Zieles von anderen Vorstellungen beständig abgelenkt wird, bedarf es notwendig eines spiritus rector, der sie in jenem Streben unterstützt und alle Hemmungen, die ihr von außen entgegentreten, beseitigt. Rufen wir uns noch einmal das Scholion nach Prop. 29, Eth. II ins Gedächtnis: »Ich sage ausdrücklich, der Geist hat weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, das heißt, so oft er äußerlich, nämlich wie ihm die Dinge zufällig aufstoßen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten; nicht aber, so oft er innerlich, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, das Übereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche an ihnen zu verstehen.

Denn so oft er auf diese oder andere Weise innerlich dazu disponiert wird, alsdann betrachtet er die Dinge klar und deutlich«. Um klar und deutlich zu erkennen, so habe ich ungefähr diesen Passus oben glossiert, muß der Mensch mit freier Notwendigkeit handeln, das heißt, er muß die sich ihm von außen her aufdrängenden Eindrücke so ordnen, daß alles folgerichtig aus derjenigen Idee abgeleitet wird, die die vollkommenste und wahrste ist, nämlich Gott. In Gott sind auch die inadäquaten Vorstellungen wahr. Denn auch sie sind in Gott, auch sie sind dem göttlichen Wesen inhärent. Dem Begriff der Inhärenz der Vorstellungen in Gott entspricht der Begriff der Immanenz Gottes in ihnen. Aber Gott ist den Vorstellungen nicht als solchen immanent, sondern nur insofern, als sie in einem inneren und ewigen Zusammenhang aufgefaßt werden, in welchem sich das Streben jeder Vorstellung nach Wahrheit nunmehr frei entfalten und so schließlich in der unmittelbaren Vereinigung mit Gott zur Ruhe und in den Vollbesitz dessen gelangen kann, was der tiefste Sinn und Inhalt ihres Daseins war. Gott macht nicht das Wesen der Vorstellungen aus, insofern der Menschengeist diese und jene Vorstellung hat oder sozusagen der Schauplatz ihres beständigen Wechselspiels ist, sondern Gott macht das Wesen der Vorstellungen aus, insofern in seinem Geiste alle Vorstellungen zu einem höheren unzertrennbaren Ganzen vereinigt sind. Der göttliche Geist ist der innere, völlig widerspruchslose (logische oder intellektuelle) Zusammenhang aller Vorstellungen in höherer Form. Daher ist der göttliche Geist selbst keine Vorstellung, sondern reine intellektuelle Anschauung.

Zunächst führt die innere Zusammenfassung der Vorstellungen notwendig zu einer rein begrifflichen Erkenntnis. Aber diese ist nur als die Vorhalle des Tempels anzusehen, der zum Allerheiligsten, der Intuitio, den Weg eröffnet.

Die einzelnen Vorstellungen als solche entstehen und ver-

gehen. Sie können nicht bloß, sondern müssen, wie die Erfahrung lehrt, beständig zerfließen, da sie mitten im Fluß des aktuellen Lebens der Seele stehen. Wie sie als eine Leidensform des Geistes passiv, das heißt ohne unsere Willenstätigkeit, oftmals in der Seele auftauchen, so verschwinden sie auch oft wieder aus ihr, ohne sich mit der freien Tätigkeit des Geistes zu vermählen.

Das Vorstellungsleben der Seele ist ein beständiges πάντα ῥεῖ. Ebendeshalb ist es der Quell aller fingierten, aller falschen und verworrenen (inadäquaten) Ideen. »Solche Ideen«, sagt Spinoza, »haben lediglich in der Einbildungskraft, d. h. in gewissen zufälligen (um mich dieses Ausdrucks zu bedienen) und losen Empfindungen ihren Ursprung, die nicht von des Geistes Kraft selbst herrühren, sondern von äußeren Ursachen, je nach den verschiedenen Bewegungen, die der Körper träumend oder wachend empfängt. Oder meinetwegen verstehe man hier unter Einbildungskraft, was man will, wenn es nur etwas anderes ist als der Verstand und etwas, das den Geist in ein leidendes Verhältnis bringt.«

Der tätige Geist, in seiner höchsten Vollkommenheit gedacht, ist der intellectus infinitus Dei. Welche Bedeutung können die Vorstellungen für ihn haben, wenn sie sich beständig verändern, unaufhörlich zerfließen? Es ist klar, daß, wenn auch sie dem intellectus infinitus inhärent gedacht werden müssen, diese Inhärenz für die ewigen Gedanken des intellectus infinitus nur dadurch Bedeutung gewinnen kann, daß auch in den Vorstellungen etwas Ewiges und Unzerstörbares existiert, etwas, das dem Wechsel der Anschauung und Auffassung entrückt ist, und daher auch trotz des fortwährenden Zerrinnens der einzelnen Wahrnehmungsbilder konstant bleibt. Was ist das, wenn wir diese Frage, die durchaus im Geiste Spinozas gedacht ist, nun auch im Geiste Spinozas zu beantworten versuchen? Es kann nichts anderes sein als die reine Anschauung selbst,

die dem logischen, also rein begrifflichen (widerspruchslosen) Zusammenhang aller Vorstellungen vollkommen homogen ist. Die Labilität der Vorstellungen, ihr fortwährender Wechsel und ihre ganze Unzuverlässigkeit entspringt daraus, daß sie einer beständigen äußeren Determination unterworfen sind. Hierin offenbart sich ihre ganze (relative) Wesenlosigkeit. Dennoch aber sind sie, wie wir gesehen haben, kein vollkommener Schein. Ja, man muß im Sinne Spinozas entschieden betonen, daß ohne die Vorstellungen jede adäquate Erkenntnis unmöglich wäre. Spinoza war nicht der Mann, der gegebene Größen einfach aus der Welt verschwinden läßt, um für die imaginären Gedankenschöpfungen der Metaphysik Raum zu gewinnen. Allen Vorstellungen gemeinsam ist die Anschauung. Als Aggregat oder bloße Summe der Vorstellungen gedacht, könnte jedoch dieser Anschauung keine andere reale Bedeutung zukommen als einer einzelnen Vorstellung selbst. Es kann sich also nur um eine Verbindung der einzelnen Vorstellungen oder Anschauungen zur Einheit einer Gesamtanschauung handeln, die ihrem inneren Wesen nach mit einer logischen (rein begrifflichen) Erkenntnis vollkommen identisch ist. Wenn sich diese Verbindung im menschlichen Geiste auch nur mühsam und sukzessive vollzieht, ein Transzendieren der Vorstellungen ins Vage und Allgemeine unvermeidlich ist, wenn die Betätigung der Intuitio auch eine verhältnismäßig beschränkte bleibt, weil sie notwendig an die einfachsten Inhalte und Gedankenzusammenhänge gebunden bleibt — vor der Gottheit, die das ewige Leben der Dinge selbst ist, der gewaltigen Urkraft, die das ganze Universum durchdringt, vor ihr, die die absolute Tätigkeit in höchster Potenz, der Inbegriff aller Macht und Vollkommenheit ist, müssen alle Schranken hinwegfallen. Die einzelne Vorstellung aber, schrankenlos gedacht, muß dem Immanenzprinzip gemäß, von dem die ganze Weltanschauung Spinozas beherrscht wird,

unbedingt zu jener reinen intellectuellen Anschauung werden, die nichts anderes ist als die Ewigkeit des göttlichen Geistes selbst oder die ewige Wahrheit des geistigen Wesens der Dinge, wie sie in allen Dingen dauernd lebendig und wirksam ist.

Wie ich hier versucht habe, den intellectus infinitus gleichsam aus der Vorstellung heraus entstehen zu lassen — in Wirklichkeit, d. h. ontologisch genommen, kann selbstverständlich nur die Vorstellung aus dem intellectus infinitus entstanden gedacht und erklärt werden — so könnte man, um gleichsam die Probe auf das Exempel zu machen, auch den intellectus infinitus gewissermaßen sich in ein loses Aggregat von Vorstellungen aufgelöst oder zerschlagen denken, und gelangt dann zu einer erkenntnistheoretischen Auffassung der Vorstellung, die sich mit den Lehren Spinozas in der Tat in vollkommener Übereinstimmung befindet. Die Erkenntnis, die wir durch die Vorstellungen gewinnen, muß notwendig eine getrübte, verstümmelte (mutilata), höchst fragmentarische, gleichsam gegen unsern Willen uns aufgedrungene Erkenntnis sein. Denn schauen wir die Welt so an, wie diese trügerischen Zeugen uns suggerieren, so müßte das Universum nichts anderes sein als ein Konglomerat völlig zusammenhangsloser, disparater Teile. Damit wäre nicht bloß die Existenz Gottes, sondern auch die Existenz des Universums zerstört, da das Universum der einzige ewige Inhalt der ewigen und unendlichen Substanz ist. »Ein Ding zerstören«, sagt Spinoza, »heißt ja, es in Teile solcher Art auflösen, daß keiner von ihnen allen die Natur des Ganzen ausdrückt«. (quoniam rem destruere est illam in ejusmodi partes resolvere, ut nulla earum omnium naturam totius exprimat) Ep. 36 an Christian Huygens. Lassen wir uns also von äußeren Eindrücken, das heißt von der Macht der Vorstellungen beherrschen, so bleibt die Auffassung der Welt nach der Seite der Anschauung hin eine beständig intermit-

tierende oder fluktuierende; nach der Seite des Denkens hin aber werden wir veranlaßt, vage Allgemeinvorstellungen zu bilden, wie Ding, Etwas, Mensch, Tier usw. oder, wir werden zu Aussagen bestimmt wie: die Handlungen der Menschen und das Geschehen in der Außenwelt habe keinen zureichenden Grund oder entspringe aus keiner notwendigen Ursache, oder die Dinge seien an sich häßlich, schön, unvollkommen, zufällig, notwendig (im Sinne einer anthropomorphen Verallgemeinerung und Hypostasierung subjektiver Eindrücke, Einfälle, Stimmungen, Erlebnisse) u. a. m. Alles das hat seinen Grund darin, daß wir uns, statt uns selbst zur Herrschaft über die Dinge aufzuschwingen, von den beständig wechselnden, immer und immer wieder zerfließenden Eindrücken der Dinge beherrschen lassen. Es hat seinen Grund, kurz gesagt, darin, daß wir uns passiv, nicht aktiv verhalten. Aktivität ist Kraft, Kraft ist Leben, Leben ist Wirklichkeit. Nun ist die Quelle aller Selbsttätigkeit die Vernunft oder der denkende Geist, der mit freier (innerer) Notwendigkeit nur seinen inneren Gesetzen gemäß handelt. Folglich kann die Aufgabe der Erkenntnis nur darin bestehen, die Welt als einen Ausdruck der nämlichen freien Notwendigkeit und Vernunftgesetzlichkeit zu betrachten, die mit dem Wesen des Geistes identisch ist. Würde die Welt ihrem innern Wesen nach wirklich so beschaffen sein, wie sie uns freilich erscheinen muß, wenn wir sie durch das Medium unserer Vorstellungen allein betrachten, so würde auch die adäquate Erkenntnis unmöglich sein. Aber die adäquate Erkenntnis wäre auch ohne die Vorstellungen unmöglich; sie wäre auch dann unmöglich, wenn der Grund unseres Irrtums nur in den Vorstellungen läge[1]). Die spinozische Erkenntnislehre verstehen heißt einsehen, daß zwischen diesen scheinbar entgegengesetzten Behauptungen dennoch völlige Übereinstimmung besteht.

---

[1]) Vgl. S. 51 dieser Schrift.

An sich sind die Vorstellungen überhaupt nicht wahr und falsch. Daß wir sie als wahr oder falsch auffassen, ist sozusagen immer bereits die Folge einer intellektuellen Zutat, einer Art unvollständiger, teils unter dem Einfluß passiver, teils aber bereits unter Anleitung der Vernunfttätigkeit (ductu rationis) erfolgter (partieller) Rationalisierung der Erfahrungsobjekte. Denn außerhalb des Geistes sind uns die Dinge nicht gegeben, und der Geist müßte eine tabula rasa sein, das heißt seine Selbsttätigkeit würde nicht er selbst oder sein wirkliches Wesen sein, wenn die Sinneseindrücke auf ihn sozusagen wie farbige Fingerabdrücke auf eine Platte wirkten, oder was dasselbe ist, wenn er innerhalb der Sinnesvorstellungen sich nicht zugleich selbst als Geist (nämlich seinem wahren Wesen nach) real betätigte. Daher ist die Scheidung von Vorstellung und intellektueller Funktion eine künstliche. Es gibt auch nach Spinozas tiefsinniger Erkenntnis in Wahrheit nie und nirgends eine Unterbrechung der das ganze All durchdringenden ewigen und unendlichen Geistes- und Naturkraft. Auch geistige Kräfte sind Naturkräfte. Alle Kraft ist Tätigkeit, alle Tätigkeit ein conatus suum esse conservandi, der sich in allen Dingen regt und mit der voluntas in der bestimmten Form identisch ist, die ihm auf Grund der Besonderheit und partikularen Wirkungsfähigkeit eines jeden Dinges zukommt. Geist und voluntas sind daher in gewisser Beziehung dasselbe. Prägt sich folglich in den Vorstellungen, wenn auch in beschränkter, von außen determinierter Form bereits das Wesen des Geistes aus, so muß in der Vorstellung zum mindesten nach einer Richtung hin auch der conatus suum esse conservandi, das heißt die Willenstätigkeit, deutlich zum Ausdruck kommen. Es wird somit bestätigt, was ich oben erwähnt habe: auch im Sinne Spinozas kann man die Vorstellungen gewissermaßen als temporäre oder momentane und daher niemals von dauerndem Erfolg gekrönte Volitionen

oder Bestrebungen auffassen, sich zur ewigen Wahrheit der begrifflichen Erkenntnis bez. der intellektuellen Anschauung des ewigen intellectus infinitus zu erheben. So tief wurzelt der Erkenntnistrieb und die unendliche Sehnsucht nach Wahrheit im Geiste, daß sie selbst in den ursprünglichsten Äußerungen und primitivsten Betätigungen des Geisteslebens deutlich sichtbar zutage treten muß, wenn man nur den Irrtum bis in seine letzten Quellen und Tiefen hinein verfolgt. Denn dann zeigt sich, daß die Wahrheit ursprünglicher ist als er, daß er gewissermaßen nur durch sie seine Existenz fristen kann, daß er ihrer Folie unmöglich entbehren kann, selber daher völlig machtlos, seinem Wesen nach in der Tat, um mit Spinozas Worten zu reden, nichts Positives, sondern ein merum nihil ist.

Im Bilde gesprochen kann man auch sagen: Im Irrtum tritt hervor, daß die Zentrifugalkraft der sinnlichen Wahrnehmung die Zentripetalkraft des geistigen Vermögens überwiegt. Denn wir haben ja gesehen, daß alle jene abstrakten Begriffe, die die wichtigsten Quellen irrtümlicher Schlußfolgerungen sind, nämlich die notiones universales und termini transcendentales, aus einer Art von unerlaubtem Transzendieren der gegebenen Wirklichkeit und konkreten Anschauung hervorgegangen sind und infolgedessen als ein deutliches Zeichen dafür angesehen werden müssen, daß der Geist in seiner freien Tätigkeit gehemmt oder die Macht der äußeren Eindrücke und Einflüsse durch die Macht des Geistes nicht genügend gezügelt wurde (coërceri). Ein Zeichen jedoch dafür, daß in den Vorstellungen überhaupt nicht die freie Tätigkeit des Geistes zum Ausdruck kommt, kann es nicht geben; denn das würde mit der Annahme gleichbedeutend sein, daß Vorstellungen nicht geistige Inhalte oder Kräfte, sondern etwa Modi der Ausdehnung sind, das heißt, daß Vorstellungen nicht Vorstellungen sind. In den Vorstellungen kommt also allerdings die freie Tätigkeit des Geistes zum Ausdruck, aber in

einer Form, die deutlich darauf hinweist, daß die Macht äußerer Einflüsse und Ursachen ungleich größer ist als die innere freie Geistestätigkeit. Infolgedessen kann eben von den Vorstellungen nicht gesagt werden, daß sie mit absoluter Notwendigkeit aus der Natur des Geistes folgen, sondern nur, daß sie Leidensformen des Geistes sind, die teilweise das Wesen des Geistes, teilweise aber, und zwar in überwiegendem Maße, das Wesen der Außendinge, insofern der Körper von diesen affiziert wird, und folglich auch das Wesen dieses Körpers selbst (partiell) zum Ausdruck bringen. Gut, könnte man sagen, von welcher Seite man auch die Vorstellung betrachtet: immer ist es etwas Essentielles, was in ihr sich ausdrückt. Warum soll sie also der Grund von Irrtümern sein? Worin liegt denn das Wesenlose der Vorstellung, der Schein, der Irrtum? Doch Spinoza hat ja ausdrücklich erklärt: der Irrtum ist gar nichts Positives. An und für sich kann der Irrtum nirgends, weder im Geiste noch in der Außenwelt, eine positive Grundlage haben. Wenn er wesentlich (positiv) substantiiert wäre, so würde ihm auch etwas Wesentliches (Positives) in der Wirklichkeit entsprechen müssen, das heißt, er würde aufhören Irrtum zu sein. In den Vorstellungen als solchen, so haben wir ja gesehen, liegt der Grund des Irrtums nicht. Es kann daher zwar eine Idee (conceptus) geben, die die Existenz dessen, was wir vorstellen (imaginamur), ausschließt; es kann aber keine Idee, keinen Begriff und keine Vorstellung geben, die die Vorstellung als solche ausschließt. Wenn das der Fall wäre, so würde wiederum die Vorstellung oder überhaupt der Geist etwas ganz anderes sein müssen, als er in Wirklichkeit ist.

Auf die vorhin aufgeworfene Frage kann immer wieder nur die eine Antwort gegeben werden: Objektiv hat der Irrtum seinen Grund darin, daß in den wahren Substraten der Vorstellungen, den Körpererregungen, das Wesen der Außendinge

nur nach einer bestimmten Richtung zum Ausdruck kommt und folglich in der einen Vorstellung bald diese, bald jene Eigenschaft des extramentalen Gegenstandes vom Geiste aufgefaßt wird. Subjektiv liegt der Grund in Folgendem: Da die Eindrücke beständig wechseln, so wechseln auch beständig die subjektiven Auffassungen, das heißt die Volitionen des Geistes. Die Tätigkeit des Geistes kann niemals zu ungehemmter freier Entfaltung, geschlossener Kraftentwickelung kommen, da die geistigen Inhalte sich in qualitativer wie quantitativer Beziehung beständig verändern. Kraft ist Konzentration. Gerade diese aber fehlt. Und da der Geist niemals aufhört tätig zu sein, so entstehen Kombinationen sinnlicher Bilder und Empfindungen, die, sobald man sie in ihre letzten, einfachsten Elemente zerlegt, allerdings ein vollkommen adäquater Ausdruck dessen sind, was ihnen in der Außenwelt entspricht. Indem sie aber — und hierin zeigt sich an und für sich nicht die Ohnmacht, sondern gerade die Macht des Geistes — so, wie sie im Geiste vorhanden sind, auf Gegenstände der Außenwelt bezogen werden, können sie das Wesen dieser Gegenstände nur höchst verworren (confuse), verstümmelt (mutilate), unklar (non distincte) zum Ausdruck bringen. Besonders muß das selbstverständlich zutage treten, wenn solche sinnlichen Ideenkomplexe oder Assoziationen (nur um solche kann es sich handeln) als Prämissen zu Deduktionen benutzt werden, die zu klaren und bestimmten Vorstellungen oder Begriffen in Beziehung treten und nach den Gesetzen des Denkens notwendig in eine solche Beziehung treten müssen [1]. Dann muß uns ihre ganze Verworrenheit und Unzulänglichkeit erst recht zum klaren Bewußtsein kommen; und so liegt hierin zugleich ein indirekter Beweis dafür, daß die aus einer rein geistigen Gesetzmäßigkeit oder freien Notwendigkeit folgenden Ideen

---

[1]) Z. B. zur Gottesidee, zu der alles in Beziehung treten muß.

und Vorstellungen mit Recht niemals inadäquat, sondern stets nur adäquat genannt werden dürfen. Der Mensch erkennt oder denkt adäquat heißt: er bildet Ideen oder Vorstellungen (Anschauungen), die nur aus der freien Tätigkeit des Geistes folgen. Die Erfahrung spielt dabei gleichsam die Rolle eines Stimulans; sie ist der Quell einer fortgesetzten und, wie man mit Nachdruck hinzufügen muß, unbedingt notwendigen Anregung. Denn die Gegenstände des Erkennens sind eben die Erfahrungsobjekte selbst, und wenn sie nicht existierten oder nicht berücksichtigt würden (was nach Spinoza absolut unmöglich, das heißt in sich selbst widerspruchsvoll ist)[1]), so würde der Geist und folglich auch das Erkennen objektlos sein. Abermals ein absoluter Widerspruch!

Aus diesen Darlegungen erklärt sich auch der Ausspruch Spinozas, daß der Geist, insofern er ganz einfache Ideen bildet, niemals irren kann. »Einfach« ist für Spinoza vor allem dasjenige, was entweder durch die singuläre Bedeutung, die ihm für die Erklärung (logische Interpretation) der Erfahrung zukommt, oder infolge der ihm selbst zukommenden Natur, also auf Grund seiner Wesenswirklichkeit, so beschaffen ist, daß es schlechthin mit keinem andern Dinge verwechselt werden kann. So hat Spinoza als eine einfache Idee vor allem den Begriff der Substanz selbst hingestellt. Dieser Begriff ist durch das Merkmal causa sui von einer Eigenart, die es schlechthin unmöglich macht, irgend einen andern Begriff mit ihm auf dieselbe Stufe zu stellen. Folglich ist dieser Begriff absolut klar und wahr, allein schon deshalb, weil es absolut unmöglich ist, ihm eine der Wirklichkeit seines Gegenstandes (Ideates) nicht entsprechende Ausdehung zu geben. Dieser Begriff trägt das

[1]) Die spinozische Lehre vom Wesen, die von den meisten Forschern gründlich mißverstanden worden ist, kann, wie ich noch zeigen werde, als ein Beleg für die obige Behauptung angesehen werden.

Gesetz seiner Klarheit, seiner Unvergänglichkeit und ewigen Wahrheit in sich selbst. Er ist gleichsam unverwundbar. Denn er schließt alles, was positiv, wesenhaft oder wirklich genannt werden muß, in sich ein. Wahr, wie er selbst ist, muß auch alles, was aus ihm gefolgert werden kann, absolut wahr sein. Aber auch die von Spinoza zur Erklärung der Körperwelt hypothetisch vorausgesetzten corpora simplicissima (Atome) können in seinem Sinne als einfache Ideen hingestellt werden, ferner der Begriff der reinen Empfindungen, des reinen Denkens usw., kurz alles, was für die logische Interpretation der Wirklichkeit fundamentale Bedeutung hat; vorausgesetzt nur, daß es sich um Ideen handelt, die an sich vollkommen klar und logisch richtig gebildet sind.

Die Hauptsache für unsere Zwecke hier ist jedoch folgendes: Wenn dem Irrtum, also jeder konfusen, fragmentarischen, verstümmelten Auffassung und Anschauung, die Gottesidee unter allen Umständen entrückt ist, so ist das Gleiche bei allen Ideen der Fall, die nach der Norm dieser Idee gebildet worden sind. Das ist nun aber wieder bloß ein anderer Ausdruck dafür, daß alle Ideen, die wie die Gottesidee aus dem reinen Geiste folgen, absolut klar und wahr sein müssen. Die Vorstellung folgt nicht aus dem reinen Geiste. Wir fanden aber, daß auch sie, wenn wir nur tiefer in ihr Wesen blicken, ein Element in sich trägt, das aus dem reinen Geiste folgt. Es ist das anschauliche Element oder Ferment in ihr, das dem Begriff des Gegenstandes, auf den sich die Vorstellung bezieht, vollkommen adäquat oder konform ist. Jeder Begriff drückt Wesen aus. Zergliedern wir die Vorstellung, so stoßen wir in der Tat, wie wir gesehen haben, auf lauter Wesenselemente: Element einer rein geistigen Tätigkeit (volitio), Wesensausdruck einer körperlichen Beschaffenheit, Wesensausdruck eines andern Dinges oder genauer des Teiles eines anderen Dinges und last not least Wahrnehmung des

Commune. Berücksichtigt man nur diese einzelnen Elemente an sich, so entspricht jedem von ihnen ein ganz bestimmtes Ideat in der Außenwelt. Der Wahrnehmung z. B., daß die Sonne zweihundert Fuß von uns entfernt ist, entspricht eine ganz bestimmte Körpererregung, die tatsächlich das Wesen der Sonne, insofern der Körper von ihr erregt wird, einschließt. Die Vorstellung der Entfernung der Sonne ist also der vollkommen adäquate Ausdruck dieses ihres wahren Objektes. Insofern sie dieses ist, muß sie daher auch aus der freien Tätigkeit des Geistes abgeleitet werden können. Tatsächlich drückt also jene Vorstellung nicht das vollkommene Wesen der Sonne aus, sondern das Wesen eines ganz andern Gegenstandes. Das eigentliche Objekt der Vorstellung ist die Körpererregung. Die Vorstellung der Sonne in einer Entfernung von zweihundert Fuß kann daher im ewigen Geiste Gottes (dem intellectus infinitus), da es sich in ihm nur um einen absolut widerspruchslosen Zusammenhang aller Vorstellungen handelt, nur insofern existieren, als die Vorstellung von allen Widersprüchen gereinigt gedacht wird, und zwar sowohl an sich betrachtet als auch im Zusammenhang mit andern Vorstellungen. Die Vorstellung der Entfernung der Sonne in einer Entfernung von zweihundert Fuß hat an sich nichts Widersprechendes an sich, wenn man nur unter Sonne hier eben das einzelne Wahrnehmungsbild versteht ohne Rücksicht auf die wahre Größe der Sonne, ihre Beschaffenheit und Stellung im Weltenraum. In Zusammenhang mit andern Vorstellungen gedacht, hat die Vorstellung jener Entfernung der Sonne und das ganze psychologisch gegebene Wahrnehmungsbild ebenfalls nichts Widersprechendes an sich, wenn man aus dem gegebenen psychologischen Zusammenhang, in den sich diese Wahrnehmungsbilder als Teile eines bestimmten Kausalnexus klar einordnen, nicht heraustritt. Auch in diesem Fall darf hier unter Sonne natürlich nur das

Wahrnehmungsbild selbst verstanden werden ohne Rücksicht wiederum auf das wahre, objektive Wesen der Sonne. Die wahre Idee des Wesens der Sonne, so wie sie im Geiste Gottes oder im intellectus infinitus existiert, oder durch welche das Wesen Gottes selbst direkt erklärt werden kann, (insofern von Gottes absoluter Natur abgesehen und nur darauf geachtet wird, wie sich Gott innerhalb der Natura naturata darstellt) — diese wahre Idee des Wesens der Sonne ist etwas ganz anderes als jenes psychologische Wahrnehmungsbild. Folglich erscheint sie quasi auch im ewigen Zusammenhang der Ideen des intellectus infinitus an einer ganz andern Stelle. Sie ist aber identisch mit dem auf dem Wege exakt wissenschaftlicher Naturerkenntnis gewonnenen wahren Begriff oder der richtigen Definition der Sonne. Durch unsere Sinnesfunktion kann bestenfalls immer nur ein unendlich kleiner Bruchteil des wahren Wesens jenes gewaltigen Weltkörpers uns unmittelbar zum Bewußtsein gelangen. Die Vorstellung oder Sinneswahrnehmung hat sich also wirklich als ein höchst unvollkommenes Werkzeug der wahren Erkenntnis und Anschauung der Dinge erwiesen; nicht an sich, sondern weil die nie rastende Geistestätigkeit, die auch in ihr lebendig ist, beständig über sie hinausweist und hinausdrängt — weil sich der Geist mächtiger erweist als sie und sie sich als ohnmächtig, das Universum als Ganzes in sich aufzunehmen. Denn wenn im gewissen Sinne auch sie ein Spiegel des Universums ist, so sind es doch immer bloß einzelne zerstreute Strahlen des Ganzen, die in ihn hineinfallen. Das Bild, das sie uns zum Bewußtsein bringt, zerfließt oder verflüchtigt sich, weil immer wieder andere Bilder, die den gleichen illegitimen Ursprung haben, sich dazwischendrängen, kurz, weil sie mitten im Fluß des zeitlichen Verlaufs der Erscheinungen steht, die größtenteils von außen her determiniert und so an der freien Entfaltung ihres wahren Wesens beständig gehindert werden.

Nehmen wir daher an, daß diese äußeren Beschränkungen hinwegfallen (die inneren Beschränkungen der Substanz können nicht fortgedacht werden; sie gehören zum Wesen der Substanz, weil sie ja nichts anderes als ein Ausdruck ihrer unendlichen Macht und Wirkungsfähigkeit sind), setzen wir also den Fall, daß auch die Vorstellungen die Erzeugnisse einer freien Geistestätigkeit oder einer schlechthin unbeschränkten Naturmacht sind, die durch keinerlei Determinationen von außen her in ihrer Wirkungsfähigkeit eingeschränkt werden, so werden sich notwendig alle Vorstellungen zur Totalität einer einheitlichen Anschauung vereinigen müssen, die genau dem widerspruchslosen Zusammenhang der Begriffe entspricht, dessen Herstellung die Vernunfterkenntnis zur Aufgabe hat. Denn auch die Vernunfterkenntnis kann nur als das Produkt einer freien Geistestätigkeit angesehen werden, und da sie, wie wir gesehen haben, mit den Vorstellungen in beständigem Kampfe liegt, so kann auch sie als ein Hinwegräumen von Hindernissen aufgefaßt werden, die sich der adäquaten Erkenntnis der Außenwelt fortwährend entgegenstellen. Mögen diese Gedanken im Sinne Spinozas auch den Wert bloßer Metaphern haben, so können sie doch dazu benutzt werden, über das Wesen des intellectus infinitus, der Ratio und Intuitio weiteren Aufschluß zu geben. Sofort erkennt man nämlich, daß die Vernunfterkenntnis zwar zum Ewigen hinstrebt, aber den vollen Besitz dieses Ewigen, die vollkommene Vereinigung von Geist und Objekt, doch nur auf dem Wege einer unendlichen Annäherung und in der Form eines ewigen regressus ad infinitum erreichen kann. Der Besitz der klaren Erkenntnis der Gottesidee kann auf diesem Wege zwar der Leitstern und Kompaß sein, keineswegs aber ein vollgiltiger Ersatz für die Erforschung der Natura naturata im einzelnen. Nicht umsonst hat Spinoza erklärt: Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Wir haben nun deutlich

gesehen, wie die Erkenntnis des wahren Wesens der Einzeldinge mit vollem Rechte eine Erkenntnis Gottes genannt werden kann; denn wir mögen die Sonde hineinlegen, wohin wir wollen: überall stoßen wir auf positive Kräfte, wirkliche Wesenselemente, unzerstörbare Realitäten. Das ist ein Hinweis darauf, daß die unendliche Macht und Wirkungsfähigkeit der Substanz die Welt nicht oberflächlich oder in einzelnen Teilen beherrscht, sondern tatsächlich als Urgrund und bis in die tiefsten Tiefen durchdringt. Daraus folgt, daß die Gotteserkenntnis einer unendlichen Vertiefung fähig ist, zu der wir nur dadurch fortschreiten können, daß wir mit allen Hilfsmitteln des Verstandes und der Vernunfterkenntnis nun auch wirklich die Welt aus den Tiefen, das heißt aus ihren letzten und einfachsten Bestandteilen heraus, klar und umfassend erklären und begreifen lernen. Damit glaube ich bewiesen zu haben, daß die Forderungen einer exakten Naturerklärung zum mindesten nicht in Widerspruch mit den Prinzipien der spinozischen Erkenntnistheorie stehen.

Wir haben also gesehen, daß, wenn wir uns die Vorstellungen von allen äußeren Schranken befreit denken, das Ewige, das in den Vorstellungen lebt, zur Ewigkeit des intellectus infinitus selbst führen müßte. Aus der Vorstellung würde die intellektuelle Anschauung hervorgehen müssen, die als ihr Objekt das Wesen aller Dinge im Attribute der Ausdehnung notwendig einschließen muß. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß eine solche Beseitigung aller Hemmungen, wenn daraus wirklich unserer Annahme gemäß der intellectus infinitus hervorgehen soll, nimmermehr als ein Transzendieren im oben dargelegten Sinne des Wortes aufgefaßt werden dürfte. In diesem Falle könnte nur ein Phantom, keineswegs aber der spinozische intellectus infinitus dabei herauskommen. Denn dann würde der letztere und damit auch die intuitive Anschauung zu den notiones universales oder termini transcendentales

gerechnet werden müssen. Damit wären alle Ideen des unendlichen Geistes glücklich zu leeren Allgemeinvorstellungen verflacht, zu bloßem Wortgepränge und zufälligen Erinnerungsbildern herabgewürdigt. Was würde die freie, nur der eigenen inneren Gesetzmäßigkeit folgende Tätigkeit des Geistes dann im Grunde anders sein als eine öde Technik formaler Subsumtionen, syllogistischer Frivolitäten? Je allgemeiner, das heißt je wesenloser die Begriffe und Anschauungen würden, desto besser würden sie sich dazu eignen müssen, die Ewigkeit, die Macht und das Wesen des göttlichen Geistes zum Ausdruck zu bringen; Gott selbst würde zu einer leeren Allgemeinvorstellung werden; die ewige, alles mit ihrer Macht durchdringende Substanz müßte mit dem Begriff des bloßen »Seins«, diesem leersten und abstraktesten Gattungsbegriff, zusammenfallen!

Mit ganzer Energie und allem ihm zu Gebote stehenden Scharfsinn hat sich Spinoza gewehrt, um nicht derartigen Interpretationen seiner Schriften zum Opfer zu fallen. Er ist dennoch ihr Opfer geworden.

Hieraus ergibt sich aber klar, daß abstrakte Allgemeinvorstellungen der intuitiven Anschauung nicht eignen können. Sie gehören zum Reiche der getrübten Erkenntnis und sind die notwendige Begleiterscheinung unserer sprachlichen Ausdrucksmittel. Ohne Worte freilich können wir uns nicht verständigen. Mit den Worten sind auch die abstrakten Allgemeinvorstellungen, die Gattungsvorstellungen und abstrakten Beziehungsbegriffe gegeben. Folglich müssen wir auch den Aufwand des Geistes mit derartigen abgegriffenen Münzen bestreiten. Aber es steht in unserer Macht, uns dadurch vor Selbsttäuschungen zu bewahren, daß wir den wahren Wert dieser Tauschmittel gründlich prüfen und kennen lernen. Spinoza ist wohl mit der erste gewesen, der die mit der Ent-

wickelung der Sprache notwendig Hand in Hand gehenden Veränderungen der Vorstellungen in Zusammenhang mit der Bedeutung dieser Veränderungen für die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit zu einem Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und des Nachdenkens gemacht hat.

Nach dem Gesagten, denke ich, wird es kaum mehr befremden können, wenn Spinoza erklärt, die Scientia intuitiva schreite von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge vor. Denn wir haben die ratiocinatio als die begriffliche und in dieser Form durchaus adäquate Erkenntnis des stets nur in der Form unendlicher Eigenart gegebenen ewigen Wesens der Dinge erkannt und die Intuitio als die dieser begrifflichen Erkenntnis notwendig entsprechende intellektuelle Anschauung. Das Streben des Geistes (der Vorstellung), sich zur ewigen Anschauung Gottes zu erheben, ist in einer Beziehung immer von Erfolg gekrönt: insofern nämlich als dieses Streben selbst, mag es sich im Ganzen oder im Einzelnen äußern, den Besitz, das heißt das unmittelbare Bewußtsein und die unmittelbare Gewißheit dessen einschließt, was allen Vorstellungen (Dingen) gemeinsam ist. Nun bedarf es also bloß einer Verdeutlichung oder wohl besser gesagt eines Aktes klarer Selbstunterscheidung, um jenes Gemeinsame im Lichte intellektueller Anschauung aufzufassen, was jedoch nichts anderes bedeuten kann, als mit der adäquaten Auffassung des Commune die adäquate Erkenntnis der bestimmten proprietas, insofern letztere eben mit dem formalen Wesen des einzelnen Dinges selbst im weitesten Sinne des Wortes identisch ist, zu verbinden. Geschieht diese Verbindung nach analytischer Methode, das heißt in der Form eines ratiocinium oder eines logischen Schlußverfahrens, so haben wir es eben mit der Ratio zu tun, die darin besteht, daß wir Gemeinbegriffe *und* adäquate Ideen von den Eigenschaften (proprietates) der Dinge

bilden[1]). Geschieht jene Verbindung ganz oder doch vorwiegend nach synthetischer Methode, das heißt in der Form intuitiver Anschauung, so haben wir den nämlichen Effekt, der dort nur sukzessive erreicht werden konnte, hier intuitiv, mit einem Blick geschaut, und so nicht bloß ein logisches Extraktum, sondern die Sache selbst gleichsam substantiell mit dem Wesen unseres Geistes vereinigt. Das Wesen der Sache ist zum Wesen des Geistes und das Wesen des Geistes zum Wesen der Sache geworden; und da das Faktum dieser Koinzidenz in Gott von Ewigkeit her gegeben ist, so hat sich hier eben dieses Faktum auf Grund der Intuition lediglich offenbart. Es ist nichts geschehen, was nicht immer und ewig real vorhanden war. Vielmehr ist zunächst nur aufgezeigt worden, ob und wie dieses Real-Vorhandene mit der Vorstellungswirklichkeit des Menschengeistes ohne Widerspruch vereinbar gedacht werden kann. Es ist gezeigt worden, wo es unter allen Umständen gesucht werden müßte, falls jemand an der Wirklichkeit eines solchen Faktums zweifeln sollte. Es ist dann aber freilich zugleich die Ewigkeit der Wirklichkeit, die nichts anderes als die Wirklichkeit selbst in der Form der Wahrheit ist, in Deinem Geiste durch Deine eigene Kraft, die nun auch wieder nichts anderes als die Wirklichkeit selbst oder die Kraft Gottes ist, Dir selbst zum klaren Bewußtsein gebracht worden. Und wenn Du diese Kraft nicht zu haben behauptest, weil Du sie nicht fühlst oder die Ewigkeit der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Ewigkeit nicht in Dir selber trägst, so kann sie von Dir natürlich auch nicht begrifflich erkannt oder intuitiv geschaut werden. Aber der Versuch, sie in Dir durch Dich selbst zu klarem Bewußtsein zu erheben, mußte gemacht werden. Und selbstverständlich konnte er nur mit

[1]) Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der proprietates, d. h. beide nacheinander.

den Hilfsmitteln der rationellen Erkenntnis gemacht werden, die, wie wir bereits gesehen haben, die Anwendung hypothetischer Voraussetzungen nicht ausschließt. Daher sagt Spinoza: »Obschon wir jetzt Gewißheit darüber erlangt haben, daß der Geist ewig ist, sofern er die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, so werde ich ihn doch behufs leichterer Erläuterung und besseren Verständnisses dessen, was ich dartun will, so betrachten, als ob er erst jetzt anfinge zu sein, und als ob er erst jetzt anfinge, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu erkennen; wie ich es bisher getan. Es kann dies geschehen, ohne jede Gefahr in Irrtümer zu geraten, wenn wir nur auf der Hut sind, daß wir nicht anders Schlüsse ziehen als aus ganz klaren Prämissen« (Eth. V, Scholion zu Prop. 31).

Das Wesen des Geistes ist stets mit dem Wesen der Sache identisch, die dem Geiste objektiv (immanent) ist. Daher ist die Annahme, daß der denkende oder erkennende Teil Deines Selbst die Ewigkeit der Wirklichkeit oder die Wirklichkeit der Ewigkeit, das heißt die Wahrheit des Denkens und des Erkennens, nicht einschließt, ebenso absurd, wie die Annahme, daß die Idee des Dreiecks nicht die Idee der Summe seiner drei Winkel einschließt. So wird denn auch, wenn die Sache ewig und herrlich ist, notwendig der Geist ewig und herrlich sein müssen, der sie in sich trägt. Alles Wesen ist Kraft. Je größer die Kraft, um so größer werden auch ihre Wirkungen sein müssen und um so unvergänglicher und herrlicher beide zusammen. Nun sieh Dir die Welt einmal an, schau zu den Sternen empor oder blicke in Dein eigenes Herz nicht bloß mit den Augen der Sinne, sondern zugleich mit den Augen des Geistes, wie solltest Du nicht erkennen, nicht unmittelbar fühlen und erleben, daß Du ein verschwindender Punkt in dem Zusammenhang eines unendlichen Ganzen bist? Wie ein Lichtschimmer aus unendlichen

Fernen leuchtet auch in Deinem Innern das Bewußtsein Deiner ewigen Zusammengehörigkeit mit dem Universum auf. »Der Mensch in seiner Schwäche kann jene Ordnung in Gedanken nicht erfassen, während er doch eine Natur begreift, die der seinigen um vieles überlegen ist[1]). Da er nun nichts bemerkt, was ihn hindert, sich diese Natur anzueignen, fühlt er sich angeregt, Mittel zu suchen, die ihn zu solcher Vollkommenheit führen. Alles dasjenige nun, was ein Mittel sein kann, um dieses Ziel zu erreichen, wird ein wahres Gut (verum bonum) genannt; das höchste Gut aber ist, dahin zu gelangen, daß man selbst mit anderen Individuen, wenn es möglich ist, einer solchen Natur teilhaftig werde. Welcher Art aber diese Natur sei, wird an geeigneter Stelle erörtert werden, wo ich zeigen werde, daß es der Gedanke der Einheit ist, nämlich der Einheit des Geistes mit der ganzen Natur«. (Quaenam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam Mens cum tota Natura habet. De Int. Emend., pg. 6.) Unmöglich ist, daß sich in dem Gedanken, dem Gefühl oder dem Bewußtsein dieser Einheit nicht zugleich auch das Bewußtsein der Ewigkeit regt, die nichts anderes ist als die Existenz des Wesens oder die Wahrheit der Sache an sich selbst. Unmöglich ist, daß der Geist, insofern er sich und den Körper unter diesem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, sei es auf dem Wege der ratiocinatio oder durch das Mittel der Intuitio, nicht eine Erkenntnis Gottes in sich trägt oder nicht weiß, daß er in Gott ist und Gott in ihm (vgl. Eth. V, Prop. 30). Unmöglich ist, in dem Bewußtsein der unmittelbaren Vereinigung mit Gott, wie sie die Intuitio uns zuteil werden läßt, den Akkord des ewigen Zusammenklanges von Gotteskraft und eigener Kraft nicht zugleich als Freude und Seligkeit zu empfinden (Eth. V, Prop. 32). Wie alles, sobald wir uns auf

[1]) Vgl. meine Anmerkung S. 23.

diese Weise erkennend verhalten, im Lichte der einem jeden Dinge von Gott verliehenen ewigen Wahrheit und Wirklichkeit erscheint, so wird mit der Auffassung dieser Wahrheit und Wirklichkeit also zugleich auch das Bewußtsein der eigenen Kraft in uns geweckt, das heißt Freude, die in dem Gottesbewußtsein selbst unmittelbar eingeschlossen liegt. Freude, verbunden mit dem Bewußtsein ihrer Ursache, ist Liebe. Unmöglich ist es daher, dies Bewußtsein von der Ewigkeit der Dinge in Gott und der Ewigkeit Gottes in den Dingen zu besitzen, ohne zugleich jene einzigartige, unaussprechliche Liebe zu Gott zu empfinden, die sich nicht, wie die irdische Liebe, auf die Vorstellung der wirklichen Existenz eines Außendinges stützt (vgl. Prop. 29, Eth. V), sondern vielmehr auf die unmittelbare Gewißheit der Vereinigung des Geistes mit der Wesenswirklichkeit des Dinges selbst, insofern die Wesenswirklichkeit Gottes diese Wesenswirklichkeit des Dinges unmittelbar einschließt (Eth. V, Prop. 30 Dem.). Es ist eine notwendige Konsequenz der Perhorreszierung aller psychologischen Vermögenstheorien und zugleich einer der tiefsten Gedanken Spinozas, daß die intellektuelle Liebe Gottes sich de facto nur auf Grund der Anschauung oder Erkenntnis einer ganz bestimmten Essenz, also der Wesenseigentümlichkeit der Dinge, entzünden kann.

»Die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit begreifen«, sagt Spinoza, »heißt die Dinge begreifen, sofern sie durch das Wesen Gottes als reale Wesen begriffen werden, oder sofern sie durch das Wesen Gottes die Existenz in sich schließen«. (Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam, ibid.) Mit unzweifelhafter Gewißheit geht hieraus hervor, daß die Dinge nicht sowohl in der Vorstellung als solcher, sondern in ihrem Wesen mit Gott koinzidieren. Das Wesen

der Dinge erkennen heißt daher eo ipso das Wesen Gottes erkennen, nicht insofern er absolut gedacht wird, sondern insofern sein Wesen sich in den Dingen certo ac determinato modo ausdrückt. Damit ist jedoch die Verbindung mit der Vorstellungswirklichkeit nicht verloren gegangen. Immer wieder muß ausgesprochen werden, daß mit der Vorstellung allein oder mit der Vorstellung als solcher ein Motiv der Täuschung nicht gegeben ist. »Wenn der menschliche Körper«, so lautet bekanntlich die Prop. 17 des zweiten Teils der Ethik, »von einer Erregungsweise erregt ist, welche die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist diesen äußeren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten, bis der Körper eine andere Erregung empfängt, welche die Existenz dieses Körpers oder seine Gegenwart ausschließt«. Würde also unser Körper, dieses unentbehrliche Substrat seelischer Vorgänge, jeder weiteren Erregung (mit Ausnahme der erwähnten) ermangeln, würde er immer wieder und wieder und schlechthin nichts anderes wahrnehmen als z. B. die eine Affektion von seiten der Sonne, so würde auch nicht im Traum das Gefühl, der Gedanke oder das Bewußtsein eines Irrtums entstehen können. Im Gegenteil! Der Geist müßte die vorgestellte Entfernung der Sonne unter allen Umständen für die wahre halten. Die Gewißheit dieser Entfernung hätte die Kraft einer intuitiven Anschauung, durch die eo ipso jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Es handelt sich hier zunächst nur um eine rein empirische, psychologische Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist von fundamentaler Bedeutung. Die Wirklichkeit in ihrer ursprünglichsten Form liegt auch für Spinoza eingeschlossen in den Vorstellungen. Nicht umsonst gebraucht Spinoza an verschiedenen Stellen den Ausdruck: imaginationes Mentis[1]). Auch die Vorstellungen sind

---

[1]) Z. B. Eth. II, Scholion zu Prop. 17.

Erzeugnisse des Geistes; freilich, muß man hinzufügen, gleichsam ihm durch Zwang (durch äußere Determination) abgerungene Erzeugnisse. Der Geist (Mens), insofern er vorstellt und nur vorstellt (imaginatur), ist weitaus mehr leidend als tätig.

Die facultas oder die potentia imaginandi hängt also nicht oder doch unter keinen Umständen ausschließlich von dem Wesen (der Natur) des denkenden Geistes selbst ab, sondern es regt sich ein fremdes, dem Geist von außen her überkommenes Element in den Vorstellungen. Betrachtet man sie von diesem Gesichtspunkte, dann kann man sie allerdings nur als Quellen von Trugbildern, Irrtümern und Trübungen der Wirklichkeit ansehen[1]). Aber diese Auffassung findet darin ihre Ergänzung und Berichtigung, daß man hinzufügt: mag in der Vorstellung nur insofern das wirkliche Wesen der Außendinge zum Ausdruck kommen, als der menschliche Körper selbst von diesen Außendingen erregt wird, so ist es trotzdem wenigstens in einer Beziehung oder nach einer Richtung hin wirkliches Wesen, was in der Vorstellung zum Ausdruck kommt. Es wäre sogar in jeder Beziehung und nach allen Richtungen hin wirkliches Wesen, das heißt, es wäre nicht der geringste Grund zu einem Zweifel an der Wahrheit und Wirklichkeit der Vorstellungen gegeben, wenn die Fähigkeit des Vorstellens ausschließlich von der Natur des Geistes allein abhinge oder, was dasselbe ist, wenn diese Vorstellungsfähigkeit des Geistes frei wäre (vgl. das Scholion Eth. II, Prop. 17). Dann könnte es Vorstellungen oder Ideen, die die Existenz und den Inhalt von Vorstellungen aufheben

[1]) Spinoza konnte daher sagen: »Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem [nämlich losgelöst oder vollkommen entleert vom ratiocinium gedacht], sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium etc. Tract. theol.-pol. Cap. II, pg. 371 (V.L.); pg. 173 (Paulus).

oder verneinen, nicht geben; dann würden allerdings auch Vorstellungen nicht Vorstellungen, sondern reine (spontane) Denkakte sein; dann würde in den Vorstellungen das Wesen oder die Wahrheit, die nichts anderes ist als die Ewigkeit des Geistes selbst, nicht bloß in einer gewissen Beziehung und nach einer bestimmten Richtung hin, sondern absolut zum Ausdruck kommen; dann würden die Vorstellungen also, so wie wir sie erleben, selber ewig sein: was wiederum darauf hinauskommt, daß die Vorstellungen etwas ganz anderes sein müßten, als sie tatsächlich sind. Es ist ja gerade das Eigentümliche der Vorstellung, daß sie von anderen Vorstellungen beständig abgelöst wird, das heißt, daß sie inmitten eines Kausalzusammenhanges steht, der immer nur eine temporäre, keineswegs aber eine absolute (ewige) Selbstbehauptung der Vorstellung ermöglicht, während die geistigen und in der Außenwelt real existierenden Essenzen inmitten eines Kausalzusammenhanges stehen, der jede Veränderlichkeit, jede Zerstörung, jeden äußeren Zwang, jede Isolierung, jede Trübung ausschließt.

Nun hat man gesagt, daß in der Lehre Spinozas dieser Kausalzusammenhang der Essenzen mit jenem Kausalzusammenhang der Vorstellungen absolut nichts zu schaffen habe, daß beide niemals ineinander eingreifen, geschweige denn durcheinander erklärt werden könnten. Ganz falsch ist dieses nicht. Aber es ist dabei zu bemerken, daß der Kausalzusammenhang, in dem die ewigen Essenzen untereinander stehen, wenn er auch toto genere von dem Kausalzusammenhang, in dem die Vorstellungen untereinander stehen, verschieden ist, dennoch diesen Kausalzusammenhang der Vorstellungen, nur freilich nicht im einzelnen (als Summe), sondern vielmehr in seinem ganzen Umfange, nämlich in der Totalität seiner gesamten konkreten Inhalte, in sich einschließt. Alle Essenzen sind direkte Folgen aus Gott oder (genauer betrachtet) dem intellectus

infinitus Dei bez. den unendlichen Modifikationen von Bewegung und Ruhe. Alle Ideen, insofern sie das ewige Wesen der Dinge ausdrücken, folgen aus dem ewigen und unendlichen Verstande Gottes. Daher müssen sie ebenfalls ewig und unendlich sein. Jede Wahrheit, heißt das, ist ewig und folgt nur aus einem ewigen Geiste. Dieser ewige Geist ist kein ruhendes Sein, sondern freie (reine) Tätigkeit. Daher ist das sequi oder concludi hier (ontologisch betrachtet) = effici. Vom ontologischen Gesichtspunkte aus, und nur um diesen handelt es sich hier, kann zwischen sequi und effici kein Wesensunterschied bestehen, sondern nur Formverschiedenheit hinsichtlich der (sprachlichen) Ausdrucksweise. Alle geistigen Essenzen (ewigen Wahrheiten) sind also mit dem ewigen Geiste Gottes ewig und unzertrennbar unmittelbar (absolut) vereinigt. Nach dem Vorbild (der Norm) dieser Vereinigung die Dinge erkennen heißt sie auf dem Wege der Intuition erkennen oder sie intuitiv anschauen. In der intuitiven Anschauung kommt also, wie hieraus deutlich hervorgeht, eo ipso der ontologische Kausalzusammenhang zur Geltung, der darin besteht, daß die Dinge wirklich in Gott geschaut oder mit Gott vereinigt gedacht werden. Welche Rolle, muß man fragen, spielt dabei der empirische Zusammenhang der Vorstellungen? In welcher Verbindung steht er mit dem ontologischen Kausalzusammenhange, und wie läßt er sich selbst als eine ewige Wahrheit begreifen, die mit der Wahrheit des ontologischen Kausalzusammenhanges der Essenzen im vollen Einklange steht? Die letztere Fragestellung ergibt, wie ich glaube, nach meinen bisherigen Darlegungen ohne weiteres auch die richtige Antwort. Der empirische Kausalzusammenhang der Vorstellungen ist selbst insofern eine ewige Wahrheit und infolgedessen als derselbe Zusammenhang und unter denselben Gesichtspunkten zu betrachten wie die Kausalität der Essenzen, insofern die Vorstellungen unter-

einander selbst in einem logischen (widerspruchslosen) Zusammenhange stehen, oder, da auch die Vorstellungen Kräfte sind, insofern das Streben nach Selbsterhaltung, man könnte sagen der Trieb zur Verewigung, sich in den Vorstellungen real verwirklicht oder de facto zum Ausdruck kommt. Da die Ideen der körperlichen Affektionen, wie wir gesehen haben, für alle Erkenntnis die unentbehrliche Grundlage abgeben, so ist es entschieden Spinozas Überzeugung gewesen, daß sich der ontologische Kausalzusammenhang des Wesens der Dinge nur innerhalb des Zusammenhanges der Vorstellungen und die adäquate Erkenntnis jenes ontologischen Kausalzusammenhanges sich de facto im Menschen nur auf psychologischer Basis, also auf der Grundlage des empirischen Zusammenhanges der Vorstellungen, verwirklicht: so daß wir mit vollem Rechte beide Kausalzusammenhänge als ihrem Wesen nach identisch, wenn auch inbezug auf ihre Form als absolut verschieden hinstellen müssen. Der ontologische Zusammenhang der Essenzen ist nichts anderes als das *wahre Wesen* des empirischen Zusammenhanges der Vorstellungen. Die Tatsache aber, daß sich die Welt für unsere Auffassung in das Bild einer inneren und einer äußeren Determination der Dinge zerlegt, muß als eine gegebene angesehen werden und kann nur daraus erklärt werden, daß wir selbst und mit uns alle Dinge solche Doppelwesen sind, die einerseits im Ewigen wurzeln und anderseits mitten im Wechsel und der Vergänglichkeit der irdischen Erscheinungen stehen. Die eine Tatsache ist ebenso gewiß wie die andere. Wir können nicht mehr sein als wir sind. Der Mensch kann nicht Gott sein. Aber zu unserem Wesen kann nicht gehören, daß wir in nichts zerfallen, sondern daß wir in der Existenz beharren. Dieser Beharrungstrieb ist unser Wesen selbst und identisch mit dem Trieb sich zu verewigen. Er bricht überall mitten aus der Vorstellung hervor. Er ist daher auch mit dem wahren Wesen der Vorstellung identisch;

denn wir sahen ja bereits, daß auch die Vorstellung mit der Kraft der voluntas erfüllt gedacht werden muß, daß auch in der Vorstellung etwas von dem Tätigkeitstriebe lebendig ist, der, an und für sich betrachtet, nur auf den reinen Geist bezogen werden kann. Würde nicht der conatus suum esse conservandi, sondern die Tendenz zur absoluten Vernichtung zu unserem wahren Wesen gehören, so würden wir notwendig eine Existenz begreifen müssen, die aus dem Nichts entstanden ist; wir würden den Satz ex nihilo nihil fit nicht zu den Axiomen oder den ewigen Wahrheiten zählen dürfen, die ausschließlich in unserem Geiste Giltigkeit haben[1]); auch würden wir außerstande sein, eine Natur zu begreifen, die der unsrigen um vieles überlegen ist[2]), und unser Verstand würde unfähig sein, Ideen absolut zu bilden, d. h. Ideen, die in der sinnlichen Wahrnehmung selbst nirgends unmittelbar gegeben sind (wie die Ideen der Unendlichkeit, der Ewigkeit usw.)[3]), kurz der Mensch würde nicht Mensch, die Welt nicht die Welt und Gott nicht Gott sein können.

Da die Ideen, welche der Geist (Verstand) absolut bildet (die Idee der Ewigkeit, Unendlichkeit usw.), nur aus dem Wesen des reinen Geistes entspringen können, und anderseits, wie wir gewiß wissen, auch der conatus suum esse conservandi ein notwendiger Wesensausdruck des Geistes ist, so wird sich die formale Existenz oder das wirkliche Sein des Geistes (das ist: alles empirische aktuelle Geistesleben) stets nur in der Verbindung jener Inhalte äußern müssen: nicht nur wird jener conatus selbst in ewiger und unendlicher Form (absolut) existieren müssen, sondern auch in jedem Einzelwesen, in welchem

[1]) Vgl. Ep. 10, sowie S. 189 dieser Schrift, Anmerk.

[2]) De Int. Emend. pg. 6 und S. 222 dieser Schrift.

[3]) De Int. Emend. pg. 32 f. Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis . . . Quas absolute format, infinitatem exprimunt.

sich jener conatus äußert (und es gibt schlechthin nichts, worin er nicht vorhanden wäre), wird, wenn auch noch so unvollkommen, etwas von der Natur der ewigen und unendlichen Urkraft zum Ausdruck kommen müssen, die nichts anderes ist als der conatus in höchster Potenz, das heißt das freie Leben der Welt in der denkbar höchsten und umfassendsten Bedeutung.

So führt die Betrachtung des conatus im einzelnen, nämlich in seiner empirischen Besonderheit und relativen Beschränktheit, notwendig zu der Anschauung, daß er der Teil einer das Universum durchziehenden ewigen und unendlichen Kraft der Selbsterhaltung ist, aus der er selbst unmittelbar hervorgegangen ist, so daß jede besondere Form und Ausdrucksweise, in der er in die Erscheinung tritt, nur aus der Eigentümlichkeit jener ewigen und unendlichen Kraft heraus zureichend erklärt und begriffen werden kann. Mit diesem Verhältnis ist die prinzipielle erkenntnistheoretische Norm für die adäquate Erkenntnis der Dinge ein für allemal gegeben. Alle adäquate Erkenntnis, insbesondere aber die Scientia intuitiva, ist im gewissen Sinne stets die Nachbildung des göttlichen Schöpfungsaktes in der Idee oder der Anschauung. Man braucht den Inhalt und die Aufgabe der Erkenntnis nur so zu formulieren, um sofort einzusehen, wie sehr die Intuitio an Kraft und Bedeutung der ratiocinatio überlegen ist. Denn da das Wesen eines jeden Dinges die unmittelbare Folge der göttlichen Wirkungsfähigkeit ist, so kann auch nur die Kraft der unmittelbaren Anschauung das Verhältnis dieser unmittelbaren Folge vollkommen treu und zureichend, so wie es in Wirklichkeit existiert, zur Darstellung und zum Bewußtsein bringen.

Nach der klar und bestimmt ausgesprochenen Forderung des Philosophen soll die Scientia intuitiva von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur

adäquaten Erkenntnis des Wesens, das ist der ewigen Eigenart oder unendlichen Wesensbestimmtheit der Dinge fortschreiten. Da es sich, wie wir erkannten, bei der Intuitio immer nur um die Auffassung des ontologischen Zusammenhanges der Dinge handeln kann, so sind wir also zu dem Schluß gezwungen, daß die Individualität oder die unendliche Wesensbestimmtheit der Dinge nicht ihren Grund in äußeren, sondern in inneren Ursachen hat, was nichts anderes besagt, als daß sie eine unmittelbare Folge aus dem Wesen Gottes oder eine ewige Wahrheit ist. Die empirische Existenz des einzelnen Dinges ist immer nur eine Repräsentation der ewigen Wesensbestimmtheit des Dinges unter unendlich vielen möglichen Repräsentationen derselben ewigen Wesensbestimmtheit, von denen, wenn wir sie alle zusammen betrachten, im Hinblick auf eben diese ewige Wesensbestimmtheit an sich keine sich von der andern unterscheidet. Wohl aber muß von ihnen gesagt werden, daß sie hinsichtlich ihrer empirischen (formalen) Existenz untereinander verschieden sind, da sie ja nur in zeitlicher Sukzession und räumlicher Koexistenz für uns gegeben sind, genau so wie wir selbst; weshalb unser Körper auch immer nur partiell von ihnen affiziert werden kann, oder was dasselbe ist, weshalb sie uns auch notwendig stets nur in der Form der Vorstellung oder in ihrer empirischen Beschränktheit (in zeitlicher Form) vor Augen treten können. Das Ziel der Intuitio wie der Ratio kann also kein anderes sein, als die empirischen Dinge als Repräsentationen oder Symbole einer ewigen Wesensbestimmtheit zu erkennen; sei es auf dem Wege der begrifflichen Analyse auf Grund von Beobachtung oder sorgfältiger Vergleichung der verschiedenen und übereinstimmenden Merkmale der Dinge, sei es auf dem Wege der anschaulichen Synthese, das heißt der unmittelbaren Erkenntnis des ontologischen Zusammen-

hanges der Dinge[1]). Denn die Scientia intuitiva ist nichts anderes als die dem wahren Begriff (der Definition) des Dinges entsprechende, dem Wesen nach mit diesem Begriff vollkommen identische, unmittelbare, adäquate Anschauung derjenigen ewigen und unendlichen Wesensbestimmtheit, in der das Objekt der Vorstellung (repräsentativ) eingeschlossen ist. Die Dinge auf diese Weise erkennen heißt sie sub specie aeterni betrachten. Der empirische Kausalverlauf sinkt, wie hieraus ohne weiteres klar wird, im Lichte dieser Anschauung zwar zu einer ephemeren Bedeutung herab, und dasselbe gilt von der einzelnen Vorstellung als solcher, insofern sie dem Gesichtspunkt der Dauer und der passiven Determination von außen unterworfen ist — in der Tat, sie ist ja vergänglich, und wir hängen trotzdem unser Herz daran! — aber das schließt nicht aus, daß der empirische Kausalverlauf mitsamt den körperlichen Affektionen und den Ideen dieser Affektionen (den Vorstellungen) die psychologische Grundlage alles adäquaten Erkennens überhaupt ist. Hat doch Spinoza ausdrücklich gezeigt, daß das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, nichts anderes als die Idee eines in Wirklichkeit existierenden Einzeldinges ist (Eth. II, Prop. 11); daß alles, was im Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, auch vom menschlichen Geist erfaßt werden muß; oder daß es im menschlichen Geist notwendig eine Idee dieses Dinges gibt, das heißt: wenn das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was vom

[1]) Man kann auch sagen: der ontologischen Gemeinschaft der Dinge, da jedes wirkliche Kausalitätsverhältnis, in diesem Falle das Kausalitätsverhältnis von formaler Wesensbestimmtheit des Attributes und formaler Wesensbestimmtheit des Dinges, nach spinozischer Terminologie ein Gemeinschaftsverhältnis genannt werden kann, wobei sich zugleich bestätigt, daß die kausale Abhängigkeit (Gemeinschaft) die Verschiedenheit in logischer Hinsicht nicht aus- sondern einschließt.

Geist nicht erfaßt wird. Und ferner: »Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existiert, und nichts anderes« (Eth. II, Prop. 12 und 13)[1]).

Solange wir uns passiv den Eindrücken hingeben, wie sie der gewöhnliche (zeitliche) Verlauf der Erscheinungen gleichsam in die Seele hineinspült, solange kann der Geist niemals wahrhaft zu sich selbst kommen; solange kann er nur Ideen produzieren, die der Natur bestimmter Körpererregungen insofern entsprechen, als der Körper (die Sinnesorgane) bald von diesem, bald von jenem Dinge gereizt wird, so daß es zu einer ruhigen Betrachtung, geschweige Vertiefung des Geistes in sich selbst nicht kommen kann. Da aber selbst bei dieser intermittierenden und höchst fragmentarischen Perzeption der Außenwelt das Commune (das heißt das, was allen Dingen oder speziell dem Körper mit einigen Dingen, nämlich den momentan vorgestellten, gemeinsam ist) sozusagen ununterbrochen in die Seele mit hineingespült wird[2]), so ist ein Motiv,

---

[1]) Dabei ist freilich folgendes zu bemerken: Allein schon die auf metaphysische (ontologische) Gesichtspunkte rekurrierenden Beweise dieser Sätze lassen deutlich erkennen, daß Spinoza trotz des scheinbar realistischen Charakters der aufgestellten Behauptungen bei den Worten Idee, Geist, Körper, Ding an das wirkliche, nicht durch die Sinneswahrnehmung (Imagination), sondern allein durch den Verstand (intellectus) klar zu erkennende Wesen von Idee, Geist, Körper, Ding zum mindesten mitgedacht hat. Und so laufen denn im Grunde die Behauptungen wie die Beweise auf die petitio principii hinaus, daß die adäquate Erkenntnis des wahren Wesens der extramental existierenden Dinge unter allen Umständen im Geiste, das heißt in jeder Art geistiger Betätigung und Auffassung der Außenwelt eingeschlossen liegt. Ihre volle Bestätigung erhält diese Vermutung durch die Demonst. zu Prop. 4, Eth. V, wo unter ausdrücklichem Hinweis auf Eth. II, Prop. 12 diese Propositio als Argument für die Behauptung benutzt wird, daß es keine Körpererregung geben kann, von der wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff (clarum et distinctum conceptum) bilden können.

[2]) Selbstverständlich ist dieses bloß ein Bild. Denn materialistische Tendenzen, die manche Forscher annehmen, vermag ich in der Weltanschauung

notiones communes zu bilden, in der Seele und folglich auch im Geiste immer vorhanden. Die Motive hierzu werden mit der steigenden Zahl der Vorstellungen, die in den Geist eintreten, nicht vermindert, sondern vermehrt; denn »mit je mehr anderen Vorstellungen eine Vorstellung verbunden ist, desto öfters lebt sie auf«. (Quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, saepius viget. Dem. Nam quo imago aliqua pluribus aliis juncta est, eo plures causae dantur, a quibus excitari potest. Eth. V, Prop. 13.) Daß es im Attribute der Ausdehnung etwas geben könnte, was nicht auch eine Idee oder ein Erlebnis des Geistes selbst wäre, ist ausgeschlossen. Die Idee der Ausdehnung wird daher eminenter, das heißt in überwiegendem Grade im Geiste vorhanden sein müssen. Diese Idee kann überhaupt nicht transzendiert werden, oder, wenn es geschieht, so kann es doch niemals zu Irrtümern führen, denn sie bleibt, ebenso wie ihr Ideat in der Außenwelt, immer dieselbe. Hier ist jede Täuschung durch die Sinne und jede Selbsttäuschung durch den Geist absolut ausgeschlossen. Die Idee der Ausdehnung gehört sozusagen zum Stammkapital des Geistes, nicht im Sinne eines toten Besitzes, sondern im Sinne eines fortwährenden Erwerbes, einer ununterbrochenen geistigen Neuschöpfung oder Nacherzeugung ihres in der Wirklichkeit real existierenden Ideates. Diese Idee hat den Charakter der absoluten Einfachheit an sich. Sie hat absolut nichts Widerspruchsvolles in sich. Indem der Geist sie bildet, muß er sich folglich bewußt sein, daß er spontan, das ist mit freier Notwendigkeit handelt, oder daß in dieser Idee die ewige Gesetzmäßigkeit seines Wesens auf bestimmte Weise zur Darstellung und klaren Entfaltung kommt oder sich in ihr certo ac determinato modo ausdrückt. Solche Ideen,

---

Spinozas nicht zu entdecken. Zwischen den Attributen des Denkens und der Ausdehnung besteht keine Gemeinschaft. Folglich widerspricht jeder Materialismus den Grundanschauungen der Lehre.

solche Erlebnisse haben heißt nichts anderes als klar und deutlich erkennen. Nun müssen aber die Vorstellungen der Dinge leichter mit Vorstellungen von solchen Dingen verbunden werden, die wir klar erkennen, als mit anderen (Rerum imagines facilius imaginibus, quae ad res referuntur quas clare et distincte intelligimus, junguntur quam aliis. Eth. V, Prop. 12). Beweis: »Die Dinge, welche wir klar und deutlich erkennen, sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge oder das, was von diesen abgeleitet wird: siehe die Definition der Ratio in der 2. Anmerk. zu Lehrs. 40, Teil II. (Res, quas clare et distincte intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur: vide Rationis def. in 2 Schol., Prop. 40, p. 2), und sie werden folglich (nach Eth. V, Prop. 11)[1]) öfter in uns hervorgerufen. Es kann daher leichter geschehen, daß wir andere Dinge zugleich mit diesen als mit anderen zusammen betrachten, und folglich auch (nach Prop. 18, Eth. II)[2]), daß sie leichter mit diesen als mit anderen verbunden werden« (ibid. Dem.).

Hiermit sind, wenn das Wort erlaubt ist, gleichsam die ursprünglichen (psychologischen) Affinitäten der Ideen aufgegedeckt: alles Geschehen, alle Dinge der Außenwelt können nicht nur, sondern müssen auf ein und dieselbe Existenzform und damit zugleich auf ein und dieselbe Krafteinheit bezogen werden, die allen Dingen gemeinsam ist. Da diese Existenz und dieser Machtfaktor keinem Dinge spezifisch zukommt, so gehören sie nicht sowohl zum Wesen dieses oder jenes Dinges als zum Wesen der ewigen oder unendlichen Substanz[3]).

---

[1]) Quo imago aliqua ad plures res refertur, eo frequentior est, seu saepius viget, et Mentem magis occupat.

[2]) Si Corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.

[3]) Es wird hier nicht gesagt, daß die Ausdehnung selbst eine Kraft ist: das war nicht die Meinung Spinozas; sondern es wird gesagt, daß die freie

Es ist dies eine Forderung, die mit der klaren und deutlichen Idee der Ausdehnung ohne weiteres gegeben ist, ähnlich wie mit der klaren und deutlichen Idee des Dreiecks die Wahrheit gegeben ist, daß seine Winkel zwei Rechten gleich sind. Die Ausdehnung klar und deutlich auffassen heißt das Wesen der Ausdehnung klar und deutlich erkennen. Das Wesen der Ausdehnung erkennen heißt sie als ein Attribut Gottes oder als etwas erkennen, das nur durch sich selbst besteht, nur in sich und durch sich begriffen werden kann, also causa sui ist. Es gibt daher keine Wahrnehmung, mag sie an sich noch so primitiv, noch so fragmentarisch und wesenlos sein, in der nicht sozusagen in nuce die Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes notwendig eingeschlossen liegt. Denn wir sahen ja, daß die Analyse jeder Vorstellung immer zu Elementen führt, die in gewisser Hinsicht notwendig als faktische Wesenheiten, als unmittelbar gewisse Wesenswirklichkeiten angesehen werden müssen. Folglich läßt sich aus jeder gegebenen Vorstellung, wenn sie nur an sich nichts Widersprechendes hat, eine adäquate Erkenntnis des Wesens der Dinge bilden, entweder indirekt durch Vergleichung mit anderen Vorstellungen oder direkt durch unmittelbare Anschauung. »Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit« (Eth. II, Prop. 45)[1]. Und: »Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei« (ibid. Prop. 47).

So ergeben sich hier die gleichen Resultate wie früher. Wiederum tritt uns die große Wahrheit entgegen, die zweifellos für Spinoza zugleich tiefste Herzensüberzeugung war:

Kraft der Substanz (causa sui), in der Wesen und Dasein unzertrennlich sind, notwendig unter einer bestimmten Existenzform begriffen werden muß: dem Attribute des Denkens oder dem Attribute der Ausdehnung.

[1]) Vgl. auch Prop. 46 nebst Dem.

die Wahrheit, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt ist. »Da aber alles«, sagt Spinoza, »in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntnis sehr viel adäquate Erkenntnis ableiten, und so jene dritte Erkenntnisgattung bilden können, von welcher in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 dieses Teils die Rede war, und deren Vorzug und Nutzen darzulegen im fünften Teil Gelegenheit sein wird«. (Schol. zu Prop. 47, Teil II.) Hieraus ergibt sich, daß Spinoza die Scientia intuitiva zwar selbstverständlich als eine unmittelbare, keineswegs aber nur als eine ursprüngliche Erkenntnisart betrachtet hat; weist er doch ausdrücklich darauf hin, daß sie aus einer anderen und zwar doch zweifellos ursprünglichen Art des Erkennens gebildet werden kann. (Hinc videmus, Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus etc.) Bestätigt wird diese Vermutung, ja zur Gewißheit erhoben durch den Umstand, daß Spinoza die intuitive Erkenntnis nicht bloß als eine bewußte, sondern selbstbewußte Erkenntnisgattung hingestellt, ja zweifellos in ihr die höchste Form selbstbewußter Geistestätigkeit verwirklicht gesehen hat. Sagt er doch ausdrücklich: »Die dritte Erkenntnisgattung hängt vom Geiste als der formalen Ursache ab, sofern der Geist selbst ewig ist«. Beweis: »Der Geist begreift unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit nur, sofern er das Wesen seines Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, d. h. sofern er selbst ewig ist. Daher hat er, sofern er ewig ist, eine Erkenntnis Gottes, welche Erkenntnis notwendig eine adäquate ist. Mithin ist der Geist, sofern er ewig ist, befähigt, alles das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntnis Gottes folgen kann, d. h. die Dinge nach dieser

dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, von welcher der Geist daher, sofern er ewig ist, die adäquate oder formale[1]) Ursache ist«. (Tertium cognitionis genus pendet a Mente, tanquam a formali causa, quatenus Mens ipsa aeterna est. Dem.: Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui Corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit, h. e. nisi quatenus aeterna est; adeoque quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem; quae quidem cognitio est necessario adaequata; ac proinde Mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt, hoc est ad res tertio cognitionis genere cognoscendum, cujus propterea Mens, quatenus aeterna est, causa est adaequata seu formalis. Eth. V, Prop. 31 et Dem.) Ferner Scholion: »Je weiter es daher jemand in dieser Erkenntnisgattung gebracht hat, desto besser ist er seiner selbst und Gottes sich bewußt, d. h. desto vollkommener und glückseliger ist er«. (Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior etc.) Was Spinoza mit der »data cognitio«, von welcher in der Demonstratio die Rede ist, gemeint hat, geht unzweideutig aus Eth. II, Prop. 46 hervor, auf die im Texte hingewiesen wird. Ich habe den Sinn dieser Propositio[2]) oben ausführlich darzulegen versucht. Die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, die die Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers (Eth. II, Prop. 45) und jedes Teils eines Ganzen überhaupt (Eth. II, Dem. zu Prop. 46) notwendig einschließt, stützt sich auf die Idee der allen Dingen und Körpererregungen gemeinschaftlichen Existenzform oder Eigenschaft der Ausdehnung, auf eine Idee, die durch ihre Konstanz, die

[1]) adaequata sive formalis: adäquate oder eigentliche Ursache übersetzt Camerer.

[2]) Sie lautet: Die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen.

unendliche Zahl der gegebenen Motivationsmöglichkeiten, ihre Einfachheit und Eigenartigkeit[1]) sich aus der Vielheit der beständig wechselnden Perzeptionen klar heraushebt und daher zu den fundamenta Rationis gerechnet werden muß. Zweifellos liegt auch hier der Schwerpunkt in dem Merkmal der causa sui. Die wahre Idee der Ausdehnung haben heißt den Begriff der causa sui haben; den Begriff der causa sui haben heißt aber nichts anderes als der Existenz Gottes, seiner Ewigkeit, Unendlichkeit und Allmacht unmittelbar gewiß sein. Diese Gewißheit ist zwar nicht die Gewißheit der spezifischen Wesenseigentümlichkeiten der Modi, aber unzertrennbar von ihr.

Wir brauchen unsere Vorstellungen, Ideen, Erlebnisse, Affekte nur in eine logische, widerspruchslose Beziehung zu jener Idee zu setzen, so ordnet sich sofort das ganze Chaos aller unserer Empfindungen, Vorstellungen usw. Alsbald tritt zutage, was die Dinge an sich sind, oder wie sie aus Gott unmittelbar folgen, das heißt ihr ewiges Wesen. Diese Herstellung einer logischen Verbindung kann auf doppeltem Wege geschehen: entweder durch sorgfältige Analyse der Erfahrungsobjekte, also rationelle Erkenntnis im umfassendsten Sinne des Wortes, oder durch unmittelbare Anschauung. Ferner ergibt sich folgendes: Die Analyse der Erfahrungsobjekte, das heißt die Vergleichung der Dinge und Auffassung ihrer verschiedenartigen und gemeinsamen Merkmale, kann ihren Ausgangspunkt auch von der Imagination nehmen. Denn aus den früheren Darlegungen geht hervor, daß in allen Vorstellungen, also auch den inadäquaten, sich die Ewigkeit der göttlichen Allmacht regt; nur wird man hinzufügen müssen, daß diese Gottesmacht, solange wir in einer inadäquaten Erkenntnis befangen bleiben,

---

[1]) Ihre Eigenart liegt in ihrem Wesen, d. h. im Begriff der causa sui, der unzertrennbar von ihr ist.

sich zur Kraft einer selbstbewußten Erkenntnis nicht entwickelt hat. Die Gottesgewißheit bleibt hier gewissermaßen unter der Schwelle des klaren Bewußtseins. Je mehr wir jedoch auf dem Wege der rationellen Erkenntnis von Welt- und Menschenleben vorwärts dringen, desto größer muß auch die Kraft der Gottesgewißheit, desto klarer die Erkenntnis des wahren Wesens der Attribute und Modi werden. Spinoza konnte daher mit Recht sagen, daß die Ratio sich auf den Besitz von Gemeinbegriffen *und* adäquaten Ideen von den Eigenschaften der Dinge bezieht. Im Hinblick auf die Intuitio hätte er sich so nicht ausdrücken dürfen. — Eine intuitive Anschauung, das ist das Ergebnis unserer letzten Ausführungen, ist nur möglich, wenn wir einen wirklichen Besitz der Gottesidee in uns bereits vorfinden, das ist, wenn wir das Bewußtsein dieser fundamentalen ewigen Wahrheit auch wirklich in uns tragen. Spinoza hat gezeigt, daß sich diese Wahrheit aus jeder Vorstellung (jeder Idee einer bestimmten Körperregung) entwickeln läßt. Die Gottesidee ist allen bekannt, denn sie liegt in der Idee eines jeden Dinges eingeschlossen. Es ist daher auch wahr, daß das Bewußtsein der Gottesmacht selbst in der Imagination eingeschlossen liegt. Aber die faktischen Bedingungen für das Zustandekommen der Intuitio sind erst dann gegeben, wenn wir die adäquate Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes, d. h. die adäquate Idee Gottes selbst, so wie sie sich psychologisch an der Hand und auf Grund der Auffassung der gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (sei es der Existenzform der Ausdehnung, sei es der Existenzform des Denkens) entwickelt, de facto besitzen. Daher erklärte Spinoza: Die Scientia intuitiva schreitet von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge vor. Diese adäquate Erkenntnis des Wesens der Dinge beruht darauf, daß wir mit einem Blick den unmittelbaren Zusammenhang

der Dinge mit Gott und ihr ewiges Enthaltensein in Gott durchschauen. Wie sollte das möglich sein, ohne die Gottesidee selbst klar im Bewußtsein zu haben? Die Intuitio ist keine Vorstellungserkenntnis, sondern intellektuelle Anschauung. Sie kann daher aus der Imaginatio direkt nicht hervorgehen. Vielmehr bedarf die Imaginatio erst der inneren Aufhellung und Klärung durch die rationelle Erkenntnis, um die faktischen Bedingungen herzustellen, die die Scientia intuitiva ermöglichen[1]).

Die ontologischen Bedingungen der Scientia intuitiva sind freilich immer gegeben, denn sie sind im Wesen des Geistes und im Wesen des Körpers, die in Gott eins sind, begründet. Wie es aber nicht genügt, auf die ontologische Einheit von Geist und Körper hinzuweisen, ohne den Nachweis zu führen, daß diese Einheit mit dem gegebenen empirischen Verhältnis von Leib und Seele, also dem scheinbaren Dualismus beider, nicht in Widerspruch steht, so genügt es auch nicht darauf hinzuweisen, daß, ontologisch betrachtet, der denkende Geist mit der Wesenswirklichkeit des gedachten Objektes immer verbunden ist, also auch die allgemeinsten Bedingungen für das Zustandekommen der Scientia intuitiva im Wesensgrunde der Welt unwandelbar beschlossen liegen: es mußte zugleich gezeigt werden, wie diese ontologische Anschauung sich mit der gegebenen Vorstellungswirklichkeit zusammenreimt; es mußte dargelegt werden, wo die psychologischen Quellen der intuitiven Anschauung gesucht werden müssen, und wie sie, um im Bilde zu bleiben, aus dem Wesensgrunde der Welt mit innerer Notwendigkeit hervorsprudeln. So gut es mir möglich war, habe ich den Versuch gemacht, an der Hand der freilich oft in Lapidarschrift ver-

[1]) Eth. V, Prop. 28. Conatus seu Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

faßten Aufzeichnungen des Philosophen dieser Aufgabe gerecht zu werden. Daß Spinoza die erkenntnistheoretische Berechtigung, ja Notwendigkeit jener Forderungen keineswegs verkannt hat, daß er vielmehr bemüht gewesen ist, so weit es auf Grund der ihm zu Gebote stehenden, allerdings oft recht unzulänglichen psychologischen Hilfsmittel geschehen konnte, ihnen voll und ganz Genüge zu leisten, ist zweifellos.

In mehr als einer Hinsicht bedürfen jedoch die Ausführungen dieses Kapitels der Ergänzung. Alle Dinge, so sahen wir, wurzeln mit ihrem Wesen in Gott. Wir sind, wir leben und weben alle in ihm. Die wahre Erkenntnis besteht darin, daß sie uns diese Tatsache zu immer klarerem Bewußtsein bringt. Das Medium und, caeteris paribus, sogar das einzige unmittelbar gegebene Objekt der Erkenntnis (oder des Geistes) ist der Körper. Auch haben wir erkannt, daß es keine Körpererregung gibt, von der wir uns nicht einen klaren und deutlichen Begriff machen können (Eth. V, Prop. 4). Sich von den Körpererregungen einen klaren und deutlichen Begriff machen heißt: alle Körpererregungen oder Vorstellungen auf die Idee Gottes als die letzte Ursache oder höchste Machtquelle beziehen, aus der alle Wesenswirklichkeit der Dinge hervorgegangen ist, und durch die alle Dinge beständig zum Dasein und Wirken bestimmt werden; es heißt die gegebenen Dinge als Repräsentationen oder Symbole einer Wesenswirklichkeit ansehen, die unzerstörbar und eine ewige Wahrheit ist. »Der Geist drückt die wirkliche Existenz seines Körpers nur aus und begreift auch die Erregungen des Körpers als wirkliche nur, solange der Körper dauert, und folglich begreift er seinen Körper als existierend nur, solange sein Körper dauert. Somit kann er sich nichts vorstellen und sich keiner vergangenen Dinge erinnern als nur, solange der Körper dauert« (Eth. V, Dem. zu Prop. 21). Gott aber existiert. Es existiert ein ewiges und unendliches Wesen, in welchem alles,

was Leben und Seele hat, enthalten ist; ein Wesen, das kraft seiner unendlichen Machtvollkommenheit nur mit freier Notwendigkeit existiert und wirkt; ein Wesen, aus dessen Notwendigkeit Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann) folgen muß (Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis, hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent. Eth. I, Prop. 16). In diesem das Universum mit seiner Kraft und Allmacht durchdringenden Wesen muß es notwendig eine Idee sowohl seiner selbst (seines Wesens) als alles dessen geben, was aus seinem Wesen notwendig folgt (In Deo datur necessario idea, tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur. Eth. II, Prop. 3). Hieraus muß geschlossen werden, daß Gott allen Kreaturen nicht bloß die Existenz verliehen, sondern ihnen auch von seiner Ewigkeit, die nichts anderes als die göttliche Allgegenwart und Wirklichkeit in allen Dingen oder die dem Universum und allen Dingen immanente göttliche Wirksamkeit selbst ist, etwas mitgeteilt hat, was sich in dem zeitlichen (körperlichen) Dasein der Dinge dem Geiste offenbaren muß, und das, wenn auch der Körper zerstört wird, keineswegs ebenfalls der Vernichtung anheimfallen kann (Eth. V, Prop. 22 und Dem. sowie Prop. 23 nebst Dem.). Folglich wird dieses Etwas zum W e s e n des Geistes gehören müssen. Es kann nichts anderes sein als die Idee, die das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ausdrückt (Eth. V, Scholion zu Prop. 23). Die Ewigkeit hat keine Beziehung zur Zeit. Sie kann daher auch d u r c h die Z e i t nicht definiert werden. In dem Bewußtsein jener Idee, nämlich in dem Bewußtsein der Ewigkeit seiner selbst, erhebt sich also der Geist über alles Zeitliche hinaus. Er steht mitten im Strom der Ewigkeit, der aus Gottes Wesen unmittelbar hervorsprudelt[1]).

[1]) Spinoza gebraucht Ep. XII selbst ein ähnliches Bild: Eos (nämlich

Dieses Ewigkeitsbewußtsein ist der erkennende Geist selbst. Daher muß er selbst ewig genannt werden. Denn sein Wesen besteht in seinem Wirken. Sein Wirken sind seine Gedanken. Da er ewig ist, müssen auch alle seine Gedanken ewig sein, die aus ihm folgen. Wie er in dieser Hinsicht selbst eine ewige Wesenswirklichkeit ist, so können auch seine Gedanken nur die Ideen ewiger Wesenswirklichkeiten sein (Eth. V, Dem. zu Prop. 31). Die ewige Wesenswirklichkeit, die er darstellt, ist nichts anderes als die ewige Wesenswirklichkeit des göttlichen Geistes oder die adäquate Idee des formalen Wesens der göttlichen Attribute. Folglich besteht alles Erkennen eines solchen Geistes darin, daß es von der adäquaten Idee des formalen Wesens der göttlichen Attribute fortschreitet zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge. Die Dinge auf diese Weise erkennen heißt sie intuitiv anschauen; es heißt das ewige Wesen der Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit begreifen oder sich im Geiste mit den Dingen in der Weise vereinigen (identifizieren), daß die Ewigkeit ihrer Wirklichkeit und die Wirklichkeit ihrer Ewigkeit so, wie sie aus der freien Notwendigkeit der göttlichen Natur unmittelbar hervorgeht, dem Geiste unmittelbar offenbar wird, oder die Ewigkeit der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Ewigkeit so erkennen und so erleben, wie sie aus der Ewigkeit des Geistes selbst mit innerer freier Notwendigkeit unmittelbar hervorgeht (Eth. V, Dem. zu Prop. 31).

Solange wir die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Dauer betrachten, kann der Geist immer nur als die partielle Ursache seiner Ideen angesehen werden. Anders hier, wo alle Wirkungen des Geistes (alle Ideen) aus der Ewigkeit des Geistes, die nichts anderes als die Wesenswirklichkeit des

---

modos = res singulares) a Substantia et modo (der Essenz) quo ab aeternitate fluunt separamus, was selbstverständlich nicht geschehen darf.

Geistes selbst ist, hervorgehen, d. h. wo diese Wirkungen durch diese Wesenswirklichkeit allein bestimmt und folglich auch nur durch sie allein klar und bestimmt begriffen werden können. Inadäquat oder partiell heißt eine Ursache, deren Wirkung durch diese Ursache allein nicht erkannt werden kann. Adäquat dagegen heißt eine Ursache, deren Wirkung klar und bestimmt durch diese Ursache erkannt werden kann (Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit. Eth. III, Def. 1). Geschieht etwas in uns oder folgt etwas aus unserer Natur, wovon wir die partiale Ursache sind, so heißen wir leidend. Geschieht dagegen etwas in uns oder folgt etwas aus unserer Natur, wovon wir die adäquate Ursache sind, das heißt, geschieht etwas in uns oder folgt etwas aus unserer Natur, was durch sie allein klar und bestimmt erkannt werden kann, so heißen wir handelnd (ibid.).

Hieraus ergibt sich, daß die Scientia intuitiva der Ausdruck der reinen Tätigkeit unseres Geistes ist, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache. Die intuitive Anschauung ist das unmittelbare Erleben Gottes in der Form der klaren Erkenntnis der Wesenswirklichkeit der Dinge. Auch die intuitive Erkenntnis ist ein Ausdruck des conatus suum esse conservandi. Indem der Mensch Gott und die Wesenswirklichkeit der Dinge auf diese Weise erkennt, drückt sich die Macht Gottes, durch welche Gott ist und handelt, in ihm eben auf diese Weise aus (vgl. Eth. III, Prop. 6 nebst Dem.). Das Bestreben sich zu erhalten ist das Wesen des Menschen selbst (Eth. III, Prop. 7). Je größer dieses Bestreben ist, das heißt, je mehr es der Ausdruck einer reinen Tätigkeit ist, um so größer ist des Menschen Macht (IV, Prop. 20). Macht ist Tugend (IV, Def. 8 und Prop. 22 nebst Coroll.). Keine Kreatur ist absolut machtlos, d. h. von jedem Dinge gehen Wirkungen aus, die nur durch

die bloßen Gesetze seiner eigenen Natur begriffen werden können. Folglich wird jener ewige Geist, der die adäquate Ursache aller seiner Wirkungen (Ideen) ist, im Besitze der höchsten Macht und Tugend sein[1]). Fähigkeit, Macht, Tugend, Kraft, Vollkommenheit sind Synonyma (IV, Def. 8). Unter allen Umständen wird also derjenige Teil des Geistes in uns, welcher fortdauert, von welcher Größe er auch sein mag, vollkommener sein als der übrige. Nun ist derjenige Teil des Geistes in uns, der untergeht, die Vorstellung; derjenige aber, der ewig ist, wie wir gesehen haben, die Erkenntnis, vermöge welcher allein wir tätig heißen (V, Coroll. zu Prop. 40). Die Scientia intuitiva ist reine Tätigkeit, infolgedessen der Ausdruck höchster Tugend und höchsten Machtbewußtseins. Wer die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung erkennt, erreicht mithin die höchste menschliche Vollkommenheit (V, Prop. 27 Dem.).

Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob das Vermögen zu einer solchen Erkenntnis und Machtvollkommenheit dem Menschen durch göttliche Gnade außerhalb des Zusammenhanges des gewöhnlichen Laufes der Natur verliehen werden könnte. Wie sollte das denkbar sein? Es ist unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er keine anderen Veränderungen erleiden könne, als solche, die aus seiner Natur allein begriffen werden können, und deren adäquate Ursache er ist (IV, Prop. 4). Insofern wir ein Teil der Natur sind, welcher für sich allein, ohne andere, nicht begriffen werden kann, müssen wir notwendig leiden (IV, Prop. 2). Eben weil das der Fall ist, kann sich das Vermögen der Scientia intuitiva im Menschen und die Entfaltung des mit ihr verbundenen Macht- und Vollkommenheitsbewußtseins selbstverständlich immer nur in der Form eines Strebens verwirklichen, das aus den in der psychologischen Natur des Menschen gelegenen Motiven und aus

[1]) Eth. IV, Prop. 28 und V, Prop. 25.

gegebenen, mitten in dem Kausalzusammenhang des empirischen Geschehens stehenden Verhältnissen herauswächst.

Damit steht nicht in Widerspruch, daß die Scientia intuitiva und das mit ihr verbundene Ewigkeitsbewußtsein aus einer reinen Tätigkeit des Geistes folgen oder, was dasselbe ist, nur daraus zureichend erklärt werden können, daß wir die Dinge nicht mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum, sondern daß wir das ewige Wesen der Dinge und folglich auch das ewige Wesen des empirischen Verlaufs der Erscheinungen begreifen, das heißt, daß wir die Dinge und den empirischen Kausalverlauf als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Gott existiert. Folglich existiert innerhalb der ontologischen Wesenswirklichkeit der Dinge auch die Cognitio Dei oder das Selbstbewußtsein Gottes, das seinem wahren Wesen nach mit jenem Ewigkeitsbewußtsein identisch ist. Auch steht damit nicht in Widerspruch, daß im Geiste der einzelnen Modi, die immer nur das Weltbild als ein Bruchstück und in empirischer Form, nämlich in seiner räumlichen Bestimmtheit und zeitlichen Auseinanderfaltung, vor Augen haben, jenes Ewigkeitsbewußtsein in unendlich vielen Intensitätsgraden vorhanden sein und daher auch nur relativ bestimmt werden kann. Wie jeder Gesamtgeist, gerade weil er sich nur in der Form der Wechselwirkungen aller Einzelgeister verwirklichen kann, an Macht und Realität jedem dieser Einzelgeister unendlich überlegen sein muß, so könnte man sich auch vorstellen, daß jene Kraft der intellektuellen Anschauung und das damit verbundene Ewigkeitsbewußtsein, wie es dem intellectus infinitus eignet, der Erkenntniskraft und dem Ewigkeitsbewußtsein eines jeden Einzelgeistes (modus) unendlich überlegen ist. Obschon der Begriff eines momentanen Bewußtseins oder der Begriff eines momentanen Geistes erst von Leibniz schärfer fixiert worden ist, so liegt er doch in der Weltanschauung

Spinozas bereits deutlich vorgebildet. Und so könnte man denn auch annehmen, daß jenes Ewigkeitsbewußtsein im absoluten Geiste unendlich groß sein, trotzdem aber von uns nur in der Form einzelner, beständig intermittierender Bewußtseinsakte erlebt werden könnte. Folglich könnte es in uns unendlich klein angenommen werden und könnte doch im Weltgeiste eine unendliche Größe haben. Wie ein verschiedene rhythmische Tonmassen kontinuierlich begleitender harmonischer Oberton von uns nicht getrennt wahrgenommen werden kann, so läßt sich annehmen, daß das Ewigkeitsbewußtsein des unendlichen Geistes als ein selbstbewußtes analoges Erlebnis in den Einzelgeistern direkt (empirisch) überhaupt nicht gegeben wäre, gerade weil sich alle Erlebnisse der Einzelgeister nur in ihm verwirklichen.

Das tertium comparationis liegt hier in der Annahme einer diskontinuierlichen Auffassung der gegebenen Wirklichkeit. Die spinozische Erkenntnisart der Imaginatio entspricht einer solchen Auffassung vollkommen. Die Imaginatio ist derjenige Bewußtseinszustand, wo jenes Ewigkeitsbewußtsein nur unendlich klein angenommen werden kann, was im Effekt auf dasselbe herauskommt, als wenn es überhaupt nicht als existierend angenommen würde. Würden wir nur durch das Hilfsmittel der Imaginatio erkennen können, so würden wir weder erfahren noch wissen können, daß wir ewig sind. *At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse* (Eth. V, Schol. zu Prop. 23). Nichtsdestoweniger wissen und erfahren wir, daß wir ewig sind. Daß wir es wissen und erfahren, kann mithin aus der Imaginatio nicht erklärt werden, wenn es auch, wie wir gesehen haben, mit ihr keineswegs in Widerspruch steht. Mit Hilfe der Vorstellung und des Gedächtnisses läßt sich die Ewigkeit nicht erklären[1]). Woher stammt jenes Ewigkeitsbewußtsein?

[1]) Selbst nicht einmal der falsche Begriff der Ewigkeit, die »indefinita existendi continuatio«, wie man im Sinne Spinozas sagen kann. Denn wenn

Längst haben wir geantwortet: »Alles, was der Geist unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, das erkennt er nicht daraus, daß er die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers begreift, sondern daraus, daß er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift« (V, Prop. 29). Ferner: Intellectualis Amor ex Mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur (Eth. V, Prop. 37, Dem.)[1]. Das Ewigkeitsbewußtsein gehört also zum Wesen des Geistes, wie das Wesen des Geistes zum Wesen Gottes gehört. Es ist das Bewußtsein der inneren Freiheit des Geistes, der nur nach den Gesetzen seiner Natur, das heißt mit einer ewigen inneren freien Notwendigkeit handelt. Daher kann es sich auch nur in der Entfaltung und Betätigung des denkenden Geistes entwickeln, der die Gesetzmäßigkeit seines Wirkens und das Bewußtsein, daß die Gesetze des Denkens zugleich die Gesetze der Objekte des Denkens sind, in sich selber trägt.

Die adäquate Erkenntnis der Wesenswirklichkeit der Dinge ist das letzte und höchste Ziel aller denkenden Betrachtung der Dinge. Die Wesenswirklichkeit der Dinge erkennen heißt die Dinge so erkennen, wie sie aus dem Wesen Gottes mit innerer Notwendigkeit folgen. Auf indirektem Wege gelangt der Mensch zu diesem Ziel — wir können uns dieses Ziel auch im Sinne Spinozas ohne Widerspruch als ein im Unendlichen liegendes, ewiges und daher im Grunde niemals absolut erreichbares Ideal vorstellen — durch die rationelle Erkenntnis. Auch in ihr rauschen die Flügel der Ewigkeit. Auch hier

---

wir behaupten wollten, die Vorstellung und das Gedächtnis seien ewig und unendlich im Sinne einer dauernden, nie aufhörenden Existenz, so könnte das nur geschehen, wenn wir die Idee einer unendlichen Quantität im reinen Geiste bereits absolut gebildet hätten. Vgl. De Int. Emend., pg. 33. . . . et motum etiam ad formandam lineam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.

[1]) Vgl. auch Tract. brevis II, Cap. 5.

drängt alles zu einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott. Aber erst die intuitive Anschauung gewährt diejenige Befriedigung, die aus einer direkten (vollkommenen) Vereinigung mit Gott hervorgeht. Denn hier spiegeln sich die Dinge in unserem Geiste nicht mehr im gebrochenen Lichte des reflektierenden Erkennens, sondern wir erleben, wir fühlen, wir »genießen und schmecken«, wie Spinoza im Tractatus brevis sich einmal ausdrückt, die Gemeinschaft mit Gott unmittelbar.

Auch nach Spinoza ist der Geist in seiner empirischen Erscheinungsform immer leidend und tätig zu gleicher Zeit. De facto kann sich das Streben nach der intellektuellen Anschauung oder intuitiven Erkenntnis daher stets nur im Zusammenhang des empirischen Kausalgeschehens verwirklichen. In ontologischer Hinsicht ist die Gemeinschaft mit Gott eo ipso vorhanden. Sie ist eine ewige Wahrheit. Denn in Gott sind Geist und Körper des Menschen eins, und in jedem von ihnen ist der conatus suum esse conservandi lebendig, der, absolut betrachtet, nichts anderes ist als die im Innern der Natur pulsierende ewige und unendliche Gottesmacht, je nach Maßgabe der besonderen Umstände und der einem jeden Dinge von Gott verliehenen Beschaffenheit und Wirkungsfähigkeit[1]). Dieser conatus als Trieb heißt appetitus; dagegen cupiditas, wenn er uns in der empirischen Form einer selbstbewußten Tätigkeit vor Augen tritt[2]). Auch in den Vorstellungen, in denen stets passive und aktive Momente zusammenwirken, regt sich infolgedessen, wie wir gesehen haben, jene Gottesmacht. Auch in den Vorstellungen kommt das zum Wesen des Geistes gehörende und daher absolut unveräußerliche

---

[1]) Vgl. z. B. Eth. IV, 4, Dem.

[2]) Daher spricht Spinoza stets von einer Cupiditas cognoscendi res tertio genere, niemals von einem appetitus cognoscendi res tertio genere. Vgl. namentlich Schol. zu Eth. III, Prop. 9. Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia (= Selbstbewußtsein).

Bestreben zur Geltung, sich zum Ewigkeitsbewußtsein des intellectus infinitus emporzuschwingen. Nur ist dieses Bestreben in ihnen, wenn wir sie isoliert betrachten, momentan und triebartig vorhanden. Die Kraft dieses Strebens im Vergleich mit der Kraft des intellectus infinitus ist unendlich klein. Diese Kraft muß wachsen, je mehr Vorstellungen sich auf Grund des nämlichen Strebens, das in ihnen zur Geltung kommt, und das nichts anderes als ein Ausdruck reiner Geistestätigkeit ist, zu einer logischen Einheit verbinden[1]. Es ist klar, daß dieser Übergang zu höherer Vollkommenheit nur als Freude (laetitia) empfunden werden kann. Die Gemeinschaft mit Gott also, die in ontologischer Hinsicht eo ipso vorhanden ist, stellt sich empirisch als eine Stufenfolge logischer Verbindungen der Vorstellungen dar, die von der einfachen Apperzeption (der triebartigen Auffassung eines ursprünglichen Erkenntnisaktes) zu einer immer umfassender und selbstbewußter werdenden Erkenntnistätigkeit vorwärts schreitet. Die logische Verbindung der Vorstellungen heißt Begriff. Aber bei der begrifflichen Erkenntnis kann es nicht sein Bewenden haben. Tritt uns doch schon in der isolierten Vorstellung oder dem ursprünglichen Wahrnehmungsakt ein anschauliches Element entgegen, das in der Verbindung der Vorstellungen zu einer höheren Einheit nicht nur nicht verloren geht, sondern notwendig vergeistigt (intellektualisiert) oder, was dasselbe ist, ebenfalls zu einem Ausdruck reiner Geistestätigkeit werden muß. Erst mit der Intellektualisierung der Anschauungen in höchster Potenz sind diejenigen Bedingungen hergestellt, die auch der (selbstbewußten) Gemeinschaft mit Gott den Stempel der höchsten Vollendung aufdrücken. Und so kann diese Gemeinschaft, wie sie in der intuitiven Erkenntnis zum Ausdruck kommt, ebenso

---

[1]) **Klar hat Spinoza ausgesprochen, daß Willensgemeinschaft Wesensgemeinschaft ist. Vgl. Tract. brev. (Sigwart), pg. 146.**

wie das Ziel der Ratio, nämlich die widerspruchslose Zusammenfassung der Vorstellungen und Einzelergebnisse des Erkennens zu einer umfassenden begrifflichen Naturauffassung, auch im spinozischen Sinne als ein Ideal angesehen werden, das zwar im Unendlichen liegt und daher auch nur in einem unendlichen Regressus erreicht werden könnte, dennoch aber ein Zielpunkt ist, zu dem wir mit einer tief in unserem Wesen begründeten absoluten Notwendigkeit hinstreben müssen.

Vierter Abschnitt:
Die emotionalen Wirkungen der Scientia intuitiva.

»Die dritte Erkenntnisgattung«, sagt Spinoza, »schreitet von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fort, und je mehr wir die Dinge auf diese Weise erkennen, desto mehr erkennen wir Gott« (Eth. V, Dem. zu Prop. 25.) Nun sahen wir, daß die Scientia intuitiva im gewissen Sinne den Besitz der Gottesidee bereits voraussetzt. Es ergab sich daraus, daß die Gotteserkenntnis einer unendlichen Vertiefung fähig ist, und daß diese Vertiefung mit der fortschreitenden Erkenntnis der Wesenswirklichkeit der Dinge notwendig Hand in Hand geht. Ferner ist, wie wir ebenfalls gesehen haben, das eigentliche Objekt der Ratio kein anderes als das der Intuitio. Folglich wird jede Vernunfterkenntnis bewußt oder unbewußt der Intuitio in die Hände arbeiten. Die Altäre, an denen die Menschheit, wie es im hundertsten Psalm heißt, »dem Herrn jauchzet, ihm dient und vor sein Angesicht mit Frohlocken tritt«, bedürfen nach der Lehre Spinozas keiner andern Hohenpriester und Beschützer als der führenden Geister der Wissenschaft und Vernunfterkenntnis.

Wahrhaft frei ist nur der tätige Mensch. Alle wahre

Tätigkeit besteht in der Erkenntnis. Die höchste Erkenntnis besteht in der unmittelbaren Vereinigung des Geistes mit der Wesenswirklichkeit des Objekts. Das Bewußtsein der Wesensgemeinschaft mit Gott liegt in dieser Vereinigung eo ipso eingeschlossen. Aus der dritten Erkenntnisgattung wird also die höchste Befriedigung[1]) des Geistes entspringen müssen, die es geben kann, das heißt die höchste Freude, wie sie mit der Betrachtung des eigenen Tätigkeitsvermögens, dem Bewußtsein eigener Tüchtigkeit und Tatkraft immer Hand in Hand geht; eine Freude, der jede Beimischung egoistischer Gefühle mangelt, weil sie mit der Idee Gottes als ihrer existentiellen (externen) Ursache notwendig verbunden ist. »Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei tanquam causa« (V, Prop. 32 vgl. auch die Dem.). Daß der Geist um so mehr begehren wird, die Dinge nach dieser Erkenntnisgattung zu begreifen, je befähigter er dazu ist, leuchtet von selbst ein (V, Prop. 26); denn die Befähigung dazu ist ja nichts anderes als das Begehren selbst, insofern es die Macht, die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung zu begreifen, einschließt, oder insofern es durch eine ewige göttliche Naturgesetzlichkeit dazu bestimmt wird. Eben deshalb ist auch die Liebe zu Gott mit der Scientia intuitiva, deren tiefster Sinn die Vereinigung des Geistes mit Gott ist, unzertrennbar verbunden. Liebe ist Freude, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache (Amor est Laetitia concomitante idea causae externae. Eth. III, Affect. Def. VI). Ausdrücklich hat Spinoza darauf hingewiesen, daß sich diese Freude im Menschen nur als ein Übergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit äußern, also nur relativ bestimmt werden kann. Denn zum Beweise der im Scholion zu Prop. 36,

[1]) Summa quae dari potest Mentis acquiescentia, hoc est Laetitia oritur eaque concomitante idea sui et consequenter concomitante etiam idea Dei tanquam causa (Eth. V, Dem. zu Prop. 32).

Eth. V aufgestellten Behauptung, daß der Amor Dei intellectualis, insofern er auf den Menschen bezogen wird, Freude ist, wird auf die Prop. 27 hingewiesen, deren Demonstratio die Worte enthält: »Wer die Dinge nach der dritten Erkenntnisgattung erkennt, der erreicht die höchste menschliche Vollkommenheit und wird folglich (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer II) mit der höchsten Freude erregt und zwar verbunden mit der Idee seiner selbst und seiner Tüchtigkeit. Mithin entspringt (nach den Definitionen der Affekte, Ziffer XXV) aus dieser Erkenntnisgattung die höchste Befriedigung, die es geben kann (summa quae dari potest Mentis acquiescentia). Die Definitionen aber, auf welche hier Bezug genommen wird, lauten so: »Freude ist Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit (Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. II). Und: Selbstzufriedenheit ist Freude, die daraus hervorgeht, daß der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet (Acquiescentia in se ipso est Laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur. XXV). Es wird damit vollkommen bestätigt, was ich früher gesagt, daß sich das menschliche Streben nach intellektueller Anschauung oder intuitiver Erkenntnis immer nur im Zusammenhange des empirischen Kausalgeschehens verwirklichen kann. Und folglich setzt sich auch der Amor Dei intellectualis, soweit er auf den Menschen bezogen wird, keineswegs mit der für die ganze spinozische Psychologie und Erkenntnistheorie so überaus wichtigen Lehre in Widerspruch, daß der Geist in seiner empirischen Erscheinungsform stets tätig und leidend zu gleicher Zeit ist. Daraus folgt aber wieder, daß die Scientia intuiva ebenso wie der Amor Dei intellectualis, wenn sie auch an und für sich nur als Ausdruck einer reinen, geistigen Tätigkeit angesehen werden müssen, doch sehr wohl als das innere Ergebnis eines vorausgegangenen Kampfes der Motive aufgefaßt werden können;

ja, psychologisch betrachtet, sogar aufgefaßt werden müssen, da sie ja nach Spinozas unzweideutiger Erklärung Betätigungsformen des höchsten Selbstbewußtseins sind, ein menschliches Selbstbewußtsein aber ohne die Voraussetzung eines an die Konkurrenz verschiedener Motive geknüpften Wahl- oder Willküraktes undenkbar ist[1]). Hiermit steht dann in vollem Einklang der weitere Umstand, daß Ratio und Intuitio in Wechselbeziehung zueinander treten können, daß die selbstbewußte Geistesarbeit der Vernunfterkenntnis für die Scientia intuitiva ein Quell beständiger Anregung und Bereicherung sein kann, sowie die Tatsache, daß überhaupt die Möglichkeit unendlich vieler Grade des adäquaten Erkennens und der Gottesliebe gegeben ist, wenn auch das Wesen der adäquaten Erkenntnis und des Amor Dei intellectualis immer dasselbe bleibt.

Befremden könnte, daß die Seligkeit der Vereinigung mit Gott eine Laetitia concomitante idea causae externae genannt wird. Zunächst aber bestätigt dieser Ausdruck nur, daß Spinoza bei dem Amor Dei intellectualis, soweit er auf den Menschen bezogen wird, auch tatsächlich an den Menschen gedacht, das heißt das Wesen dieses wunderbaren Gefühls der Gottesgemeinschaft und Gottesliebe aus empirischen (also de facto gegebenen), rein psychologischen Bedingungen heraus zu erklären versucht hat. Auch im Besitz des Amor Dei intellectualis hört der Mensch nicht auf Mensch zu sein; er hört nicht auf ein Wesen zu sein, das, wenn es auch imstande ist, die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, also ohne Beziehung auf einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit zu begreifen, doch unfähig ist, die Dinge ohne Be-

---

[1]) Auf solche Konkurrenz der Motive und die Zusammenfassung der Einzelinhalte des Bewußtseins zur Kraft eines einheitlichen, zielbewußten Handelns, worauf alle selbstbewußte Tätigkeit beruht, deutet hin Axiom I am Anfang des 5. Teils der Ethik.

ziehung auf einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit vorzustellen. Somit bleibt denn auch die adäquate Erkenntnis der Wesenswirklichkeit, das heißt die Auffassung des ontologischen Kausalzusammenhanges der Dinge, psychologisch betrachtet, an die Idee der Körperaffektionen und die Auffassung eines empirischen Kausalgeschehens aufs engste gebunden. Und wenn die Idee Gottes selbstverständlich auch nicht mit der Vorstellung einer äußeren Ursache identisch ist, so ist es doch unvermeidlich, auch den Begriff Gottes auf ein Objekt zu beziehen, an welchem die logischen Forderungen oder, was dasselbe ist, die spezifischen Merkmale dieses Begriffs tatsächlich verwirklicht gedacht werden[1]).

Dem Grundsatz gemäß, daß das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, nichts anderes ist als der Körper oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existiert, oder, anders ausgedrückt, daß der menschliche Geist zunächst nichts anderes ist als die Idee bestimmter Körperaffektionen (II, Prop. 13), hatte Spinoza vor allem den Nachweis zu führen, daß es eine adäquate Erkenntnis dieser Körperaffektionen oder, besser gesagt, der Ideen dieser Affektionen wirklich gibt. Die Ideen dieser Affektionen heißen Affekte. »Unter Affekten«, sagt er, »verstehe ich die Erregungen

---

[1]) »Man wende nicht etwa ein«, sagt Lülmann (Über den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza, Diss., Jena 1884, S. 27), »daß vom psychologischen Standpunkte des Menschen aus Gott sehr wohl als causa externa gedacht werden könne. Denn eben dieser Standpunkt ist im streng durchgeführten spinozischen Systeme ein Unding.« Ähnlich äußert sich K. Fischer in seiner Kritik des spinozischen Systems. — Diese Replik läuft auf die Behauptung hinaus, daß die Vorstellung oder Imaginatio »im streng durchgeführten spinozischen Systeme ein Unding ist«. Ich gebe zu, daß die Vorstellung oder Imaginatio im Systeme Spinozas ein Problem ist, aber »ein Unding« scheint mir nur jene Replik zu sein, wenigstens ist es eine Tendenz der vorliegenden Schrift, den Nachweis zu führen, daß ohne die Vorstellungserkenntnis auch alle höheren Formen des Erkennens im Sinne Spinozas unmöglich werden.

des Körpers, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Erregungen« (Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas. III, Def. III). Die Frage ist also die: Haben wir eine klare und deutliche Erkenntnis unserer Affekte oder nicht? Oder wie ist eine klare und deutliche Erkenntnis der Affekte möglich? Zunächst muß geantwortet werden: »Solange die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers (die Affekte) bloß auf den menschlichen Geist bezogen werden, der ja nichts anderes ist als sie selbst oder die Idee dieser Ideen, sind sie nicht klar und deutlich, sondern verworren (II, Prop. 28). Der Mensch kann auch die äußeren Körper sich auf keine andere Weise als existierend vorstellen als durch die Ideen der eigenen Körperaffektionen (Affekte) (II, Prop. 26). Anders ausgedrückt: Er muß sinnlich vorstellen, um von der Existenz der Außendinge überhaupt eine Erkenntnis zu haben. (Dem. zu Coroll der Prop. 26, Eth. II). Jede Idee oder, was dasselbe ist, jede Erkenntnis ist folglich nach der Lehre Spinozas zugleich ein Affekt, d. h. schließt die Idee einer bestimmten Körpererregung ein. Die sinnliche Wahrnehmung m. a. W. ist die unentbehrliche Grundlage alles Erkennens überhaupt. Da die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers weder die Natur (das Wesen) des Körpers selbst, noch die Natur (das Wesen) der anderen Außendinge klar und deutlich erkennen läßt, so stimmt eine solche Idee auch nicht zusammen mit der Natur (dem Wesen) des Geistes (vgl. die Dem. zu Prop. 29, Eth. II). Spinoza drückt sich so aus: Auch die Idee der Idee jener Erregungen muß inadäquat sein, das heißt auch der Geist kann von sich selbst keine adäquate Erkenntnis besitzen: die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ist ebenfalls eine höchst unklare

und verworrene, solange er nur durch das Medium der sinnlichen Affekte die Welt betrachtet. Die Affekte (Ideen, Vorstellungen) stimmen mit der Natur des Geistes nicht überein heißt: sie sind nicht notwendige Folgen aus dem Wesen des Geistes; oder der Geist ist nur die partiale (inadäquate) Ursache der Affekte (der Ideen, Vorstellungen, die in ihm objektiv existieren, d. i. seine nächsten Objekte sind). »Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von äußeren Körpern eine adäquate Erkenntnis hat, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntnis. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Körpererregungen erfaßt. Aber seinen Körper erfaßt er nur durch eben die Ideen der Erregungen, durch welche er auch nur die äußeren Körper erfaßt» usw. (II, Coroll. zu Prop. 29). Da Spinoza ausdrücklich erklärt hat, daß er unter Affekten die Ideen der Körpererregungen verstanden wissen will, so geht aus den obigen Sätzen mit großer Klarheit hervor, daß jede Erkenntnis und folglich auch die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ein Affekt ist oder doch zum mindesten unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden kann. Die Frage, die wir aufgeworfen haben: wie ist eine klare und deutliche Erkenntnis der Affekte möglich? muß daher auf die weitere Frage reduziert werden: Gibt es Affekte, die der Ausdruck eines reinen Tätigkeitsvermögens des Geistes sind? Gibt es Affekte, die aus dem Wesen des reinen Geistes mit Notwendigkeit folgen, Affekte, die durch das Wesen des reinen Geistes klar und bestimmt begriffen werden können? »Der Geist«, so lautet die Prop. 14 des fünften Teils der Ethik, »kann bewirken, daß alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge (Corporis affectiones seu rerum imagines) auf die Idee Gottes bezogen werden«, denn: »Es gibt keine Körpererregung, von der wir

nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können«. (Prop. 4 ibid.) »Hieraus folgt«, so lautet das dazu gehörende Korollar, »daß es keinen Affekt gibt, von dem wir uns nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können«.

So ist denn immer wieder die Beziehung der Dinge auf Gott der Zauberstab, der das Chaos der Welt in einen Kosmos umwandelt. Die allgemeinen Bedingungen aber für diese Umwandlung und Klärung der Ansichten liegen darin, daß das, was allen Dingen gemeinsam ist, nur adäquat begriffen werden kann (Prop. 38, Teil II). Diese Auffassung des Commune gewährt zunächst den Besitz der einfachen Idee des einfachen Wesens Gottes an der Hand der klaren Auffassung der göttlichen Attribute. Der Besitz dieser Idee ist also das Prius, das der klaren und deutlichen Erkenntnis der Affekte notwendig vorangehen muß; dieser Besitz ist folglich auch das Prius, das dem Amor Dei intellectualis vorhergeht. Denn »Formen (Arten) des Denkens, wie Liebe, Begierde, und was sonst noch mit dem Namen Affekt (Seelenbewegung) bezeichnet wird, gibt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten usf. Dinges gibt. Eine Idee aber kann es geben, auch ohne daß es eine andere Form des Denkens gibt« (II, Axiom III). Unmöglich aber ist, daß die auf der Grundlage des festen Besitzes jener Idee sich aufbauende klare und deutliche Erkenntnis nicht zugleich mit der Liebe zu Gott verbunden ist, das heißt mit einem Lustgefühl, das daraus entspringt, daß der Geist sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet (Prop. 53, Teil III), speziell unter der Begleitung der Idee Gottes als einer causa externa (vgl. V, Prop. 15 nebst Dem.). Dieses ist das Ergebnis, worauf die obigen psychologischen und erkenntnistheoretischen Darlegungen hinzielten. Denn auf Grund dieser muß die klare und deutliche Erkenntnis der Affekte selbst als ein Affekt betrachtet werden, dessen Inhalt nichts anderes als die

Liebe Gottes sein kann. Aber noch aus einem anderen Grunde waren jene Darlegungen notwendig. Sie sollten zeigen, wo der psychologische Ursprung oder die letzte empirische Quelle des Amor Dei intellectualis zu suchen ist. Der Amor Dei, der sich an die klare und deutliche Erkenntnis der Affekte unmittelbar anschließt oder vielmehr in dieser Erkenntnis sich unmittelbar verwirklicht, ist nicht der Amor Dei intellectualis im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern höchstens nur ein Teil oder eine an und für sich vergängliche empirische Darstellungsform desselben; denn er bezieht sich nur auf dasjenige Vermögen des Geistes, das dem Geiste zukommt, insofern er die wirkliche Existenz des Körpers einschließt. Er bezieht sich auf den Geist nur, insofern seine Existenz durch die Zeit definiert oder durch die Dauer erklärt werden, das heißt, insofern er selbst dauernd heißen kann (vgl. Scholion zu Prop. 23, Teil V). Die Gottesliebe, die sich auf Gott als eine causa externa bezieht, ist nicht ewig, sondern vergänglich. Sie gehört zum Wesen des Geistes, insofern er die wirkliche Existenz eines bestimmten Körpers notwendig einschließt.

Gibt es denn einen Geist, der nicht die wirkliche Existenz eines bestimmten Körpers einschließt? Einen menschlichen Geist, der nicht die wirkliche Existenz eines bestimmten Körpers einschließt, kann es freilich nicht geben. Jeder Menschengeist ist zugleich Seele; und eine körperlose Seele ist ein Unding. »Sagen Sie mir doch, bitte«, fragt Spinoza den gespensterfrohen Hugo Boxel, der behauptet hatte, daß es Seelen ohne Körper geben müsse, weil es ja Körper ohne Seelen gäbe, »ob es denn nicht auch wahrscheinlich wäre, daß es Gedächtnis, Gehör, Gesicht usw. ohne Körper gibt, weil man Körper ohne Gedächtnis, Gehör, Gesicht usw. antrifft? Oder gibt es eine Kugel ohne Kreis, weil es einen Kreis ohne Kugel gibt?«[1]). Man kann sagen, für Spinoza war

[1]) Vgl. Briefwechsel Nr. 53 mit Nr. 54.

die Frage nach der Existenz eines absoluten Geistes eine Machtfrage. Dem Menschengeist kommt eine absolute Fähigkeit zum Existieren und Wirken nicht zu. »Ego sane, ne meae conscientiae, hoc est, ne Rationi et experientiae contradicam, et ne praejudicia et ignorantiam foveam, nego me ulla absolute cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem, et quod non vellem scribere[1]). Auch nach Spinoza widerstreitet also die Annahme einer absoluten Macht des Denkens im Menschen jeder gesunden Vernunft und Erfahrung. Trotzdem begreift der menschliche Verstand ein absolut unendliches Wesen. Der Mensch in seiner Schwäche kann das nach bestimmter Ordnung und ewigen Naturgesetzen sich vollziehende Geschehen der Welt im einzelnen wie im Ganzen mit seinen Gedanken nicht erfassen, das heißt: das höchste Ideal der umfassenden Erkenntnis der Welt liegt im Unendlichen und seine wirkliche Erreichung würde mit der absurden Voraussetzung einer sich im Menschengeiste verwirklichenden absoluten Macht des Denkens und Handelns völlig gleichbedeutend sein. Trotzdem begreift der Menschengeist eine Natur, die der seinigen um vieles überlegen ist. Trotzdem ist der Verstand fähig, gewisse Ideen absolut zu bilden, die, selbst nicht aus anderen Ideen gebildet, sich notwendig auf Objekte beziehen müssen, die ewig und unendlich sind. Trotzdem begreift der Geist die Dinge nicht sowohl unter dem Gesichtspunkte der Dauer als unter einem gewissen Gesichtspunkt der Ewigkeit und Unendlichkeit (der unbegrenzten Zahl); oder vielmehr, er achtet auf die zu erkennenden Dinge, aber weder auf die Zahl, noch auf die Dauer. Trotzdem ist der Geist imstande, klare und deutliche Ideen zu bilden, die aus der Naturnotwendigkeit seines Wesens allein zu folgen scheinen, das heißt von unserem Vermögen allein abhängen[2]). Trotzdem

[1]) Ep. 58, pg. 383 (VL).

[2]) Tract. de Int. Emend. gegen Ende.

haben wir die absolut klare und deutliche Idee eines absolut unendlichen Wesens, das heißt der Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ihr ewiges und unendliches Sein ausdrückt[1]); kurz, wir haben die unaussprechliche Idee eines ewigen Gottes! Unmöglich könnte der Menschengeist diese Ideen haben, ohne, wenn auch nur partiell, das, was diese Ideen und Fähigkeiten ausdrücken, zugleich zu sein. Eine absolute Macht zu existieren und zu wirken kommt dem Menschengeist nicht zu; aber mit einem unwiderstehlichen Drange fühlt er sich innerlich, auf Grund des unveräußerlichen Vernunfttriebes, der seiner Seele eingepflanzt ist, bestimmt, die Welt nach der Norm jener Gottesidee, von der er ganz sicher weiß, daß sie nur der freien Notwendigkeit des Geistes angehört, zu begreifen. Diese freie Notwendigkeit, diese schöpferische Macht des Geistes ist das wahre Sein, das ewige, unveräußerliche, wahre Wesen des Geistes. Wir können also nicht bloß, wir müssen uns dieser Macht zum Sein und Wirken bedienen; mag die Art, wie wir de facto existieren und wirken, von dieser Macht selbst scheinbar auch noch so verschieden sein. Wir mögen tun und lassen, was wir wollen, so bleiben wir doch immer, was wir sind — bewußt oder unbewußt die Werkzeuge Gottes. Folglich muß auch in unserem Geiste die Gewißheit davon in irgend einer Form gegeben sein. Wie die Werkzeuge, die der Mensch künstlich herstellt, gewissermaßen als Teile seines Leibes oder als die Fortsetzung seiner Organe angesehen werden können, denen, wenn sie beseelt wären, entschieden auch ein Bewußtsein dieses Gemeinschaftszusammenhanges zukommen müßte, so ist der menschliche Geist als das Organ einer das ganze Weltall durchdringenden göttlichen Schöpferkraft zu betrachten, die diesem selbst das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit

[1]) Eth. I, Def. 6. Das Wörtchen »ihr« darf hier nicht weggelassen werden.

mit ihr unmittelbar eingepflanzt hat. Dieses Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, das heißt zur höchsten Klarheit zu steigern — das ist die Aufgabe des Erkennens.

Jeder Fortschritt des Erkennens der Außenwelt ist stets zugleich als ein Fortschritt der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes zu betrachten; jeder Fortschritt dieser Selbsterkenntnis aber als eine Selbstoffenbarung Gottes im Menschen auf Grund von Bedingungen, die nur aus der Natur (dem Wesen) des Geistes selbst heraus erklärt werden können, wozu die Beobachtung des empirischen Kausalzusammenhanges der Dinge die nächstliegende, zwar äußere, trotzdem aber unentbehrliche Veranlassung darbietet. Gott ist der Welt, folglich auch dem Menschengeiste und dem Menschenherzen immanent. Nach der spinozischen Lehre kann es einen Begriff, der wahrer, klarer und fruchtbarer ist als die Gottesidee, nicht geben. So ergibt sich mit zwingender Logik die für alles Erkennen grundlegende methodologische Maxime, die Gottesidee dem Weltbegriff zu subintelligieren, sie für die Erkenntnis der empirisch gegebenen Wirklichkeit als höchste Norm zu benutzen, diese Wirklichkeit gleichsam mit ihr im Geiste zu verschmelzen und so tief mit dem Gottesgedanken zu durchdringen, daß alle Dinge mit derselben Klarheit, derselben Wahrheit und unerschütterlichen Gewißheit vor den Augen des Geistes stehen wie die Gottesidee selbst. Erst dadurch kommt der dualistische Zwiespalt in die Auffassung der Welt hinein, daß wir die Dinge, was freilich unvermeidlich ist, in einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gleichsam hineinprojiziert denken, wodurch dann der Anschein erweckt wird, als wenn sie von einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit abhängig wären, während sie doch in Wahrheit nur von Gott abhängig sind, der in einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit nicht hineinprojiziert werden kann. Jener Fehler kommt etwa dem andern gleich: die Linie als eine S u m m e einzelner Punkte

begreifen zu wollen[1]). Das absolute Walten Gottes in der Natur muß uns auf solche Weise ebenso verborgen bleiben, wie uns das Wesen der Linie verborgen bleiben müßte, wenn wir an ihre Stelle uns beständig eine diskrete Mannigfaltigkeit von Punkten gesetzt dächten. Auf diese Weise kommen wir allerdings zu keiner klaren Erkenntnis eines absoluten Geistes. Wir mögen Impressionen auf Impressionen häufen: das Ziel, die Welt als die Darstellung der dem Wesen des Geistes immanenten Gesetzlichkeit zu begreifen, das Weltbild als eine Einheit und das Weltgeschehen als Ausdruck einer freien Notwendigkeit zu erkennen und so die äußere Wirklichkeit gewissermaßen der Substanz des Geistes einzuschmelzen — dieses Ziel kann dabei nimmermehr erreicht werden. So wenig wie aus der Summation von Punkten eine Linie, so wenig kann aus den bloßen Summationen einzelner isoliert gegebener Wahrnehmungen eine einheitliche Anschauung oder die adäquate Erkenntnis des wahren Wesens der Wahrnehmungsobjekte hervorgehen. Die Dinge auf diese Weise erkennen heißt sie abstrakt, keineswegs aber ihrem wahren Wesen nach erkennen. Ist doch der Punkt lediglich eine gedachte Stelle im Raum, die ohne die Koordinaten des Punktes oder irgendwelche zwei sich schneidende Linien nicht näher bestimmt werden kann; ebendeshalb setzt der Punkt die Linie, die Linie die Fläche, die Fläche den Körper und der Körper eine dreidimensionale Raumanschauung voraus, ohne die keines jener Gebilde weder im einzelnen noch im ganzen zureichend begriffen werden könnte. Eben weil sie selbst aus der Wesensbestimmtheit des Raumes hervorgegangen sind, sind sie auch imstande, diese Wesensbestimmtheit certo ac determinato modo zum Ausdruck zu bringen. Und so würden denn auch die Wesenswirklichkeiten der Dinge uns über die Wesenswirk-

[1]) Vgl. Scholion nach Prop. 15, Eth. I und Ep. 12 an Ludwig Meyer.

lichkeit Gottes keinerlei Auskunft geben können, wenn sie nicht selber aus dieser Wesenswirklichkeit hervorgegangen wären. Im Grunde mag es also irrelevant sein, von welcher Seite her wir uns dem vorhin aufgestellten Ideal alles Erkenntnisstrebens nähern. Alle Wege führen zu Gott. Wie aber der faktische Besitz der Raumanschauung das Apriori für die Erkenntnis des Wesens aller Raumkonfigurationen ist, so ist der faktische Besitz der Gottesidee das Apriori für die adäquate Erkenntnis des ewigen Wesens der Dinge. Folglich werden alle Methoden, die man anwendet, um jenes Ziel zu erreichen, nolens volens schließlich in diejenige Methode einmünden müssen, die der prinzipiellen Bedeutung der soeben ausgesprochenen erkenntnistheoretischen Wahrheit voll und ganz Rechnung trägt. Jede Abweichung von der hiermit klar vorgezeichneten Norm kann nur ein Umweg sein, der wenn auch nicht den Erfolg selbst, so doch seine schnelle und zielbewußte Erreichung problematisch macht.

Indem der menschliche Geist einen Affekt oder eine bestimmte Gemütsbewegung von dem Gedanken der äußeren Ursache trennt, der mit dem Affekt oder der Gemütsbewegung zusammen die Form des bestimmten Leidens- oder Tätigkeitszustandes des Geistes ausmacht — Leiden und Tätigkeit sind immer bloß relativ zu bestimmen —, muß der menschliche Geist notwendig, da er ja in diesem Fall schöpferisch handelnd auftritt, zu der Form einer größeren (höheren) Tätigkeit übergehen; das heißt, er wird die Form der Liebe und des Hasses, die er als ein Leiden empfand, aufheben, diese Aufhebung selbst aber notwendig als Freude empfinden, die sich mit dem Bewußtsein der eigenen Tatkraft unmittelbar verbindet (vgl. Eth. V, Prop. 2 nebst Dem.). Da, wie wir erkannt haben, die Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig einschließt (Eth. II, Prop. 45), so gibt es schlechthin keine einzige

äußere oder innere Ursache eines Affektes oder einer Gemütsbewegung, deren Idee, das heißt deren klare Erkenntnis nicht die Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes notwendig einschließt. Mit anderen Worten: die klare Erkenntnis der äußeren Ursache eines bestimmten Affekts erfordert, daß der Geist mit der Auffassung der Existenz und des Wesens dieser Ursache zugleich die Idee eines bestimmten ewigen Attributes verbindet, in welchem die Existenz und das Wesen eines jeden Dinges eingeschlossen ist, und durch welches es infolgedessen auch nur klar und bestimmt begriffen werden kann. Die klare Idee des Attributes ist nichts anderes als die klare Idee der Substanz (also Gottes) als der ewigen und unendlichen Macht, die absolut frei, das heißt nur durch die Kraft innerer freier Notwendigkeit wirkt. Der bestimmte Ausdruck dieser Kraft in jedem Einzeldinge ist der conatus suum esse conservandi, der mit dem Wesen dieses Einzeldinges identisch ist. Diese Kraft fließt aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes selbst (Eth. II, Prop. 45, Scholion Ende). Die adäquate Erkenntnis der äußeren Ursache eines bestimmten Affekts oder einer Gemütsbewegung, durch die der Geist in einen Zustand des Leidens gerät, führt also notwendig dahin, diese äußere Ursache in einem ganz anderen Lichte zu betrachten als vorher. Sie führt, im Bilde gesprochen, zu der klaren Einsicht, daß sich auch in dieser äußeren Ursache der ewige Ratschluß Gottes verwirklicht, der nicht aufgehoben werden kann, es müßte denn zugleich auch die ganze Ordnung der Natur und das Wesen Gottes selbst aufgehoben werden. Diese Einsicht wird notwendig ebenfalls als ein Affekt empfunden werden müssen. Denn das Bewußtsein der eigenen Tatkraft, also das Bewußtsein eines Überganges von geringerer zu größerer Vollkommenheit, ist unzertrennlich von ihr. Und so hat sich denn der formale Zustand der Dinge von Grund aus geändert. An die Stelle der verworrenen Perzeption einer äußeren Ursache ist die

Auffassung dieser Ursache in einem notwendigen Zusammenhange, die Logik der Tatsachen in der Form ewiger Gedanken und adäquater Vorstellungen getreten und damit sowohl in logischer als in psychologischer Hinsicht die Verbindung der äußeren Ursache mit der Leidensseite des Gemütes gelöst worden. Wir sind frei von der Tyrannei äußerer Umstände, der Verkettung mit einem partikularen Zweck geworden. Was uns so wichtig und groß dünkte, erscheint jetzt in seiner wahren Bedeutung als nichtig und klein. Und was mit den Organen der Sinne nicht geschaut und begriffen werden konnte, die Ewigkeit und Allgegenwart der göttlichen Wesenswirklichkeit innerhalb der Naturordnung, das Walten der freien Notwendigkeit Gottes im inneren Zusammenhang der Wesenswirklichkeit der Dinge, offenbart sich jetzt unmittelbar vor den »Augen des Geistes«, steht mit sieghafter Klarheit in unserem Bewußtsein und ist zu einer Gefühlsmacht geworden, vor der alle Trübungen und Schwankungen der Seele verschwinden müssen. Der Gedanke, daß wir in Gott leben, weben und sind, kann, da er das Bewußtsein der eigenen Tatkraft, also ein Gefühl wahrer Freude, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache, einschließt, nur eine grenzenlose Liebe zu Gott erwecken. Diese Liebe wird den Geist am meisten einnehmen müssen (Hic erga Deum Amor Mentem maxime occupare debet. Eth. V, Prop. 16). Denn wir sahen ja, daß alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden können, und daß, wer seine Affekte auf diese Weise klar erkennt, Gott lieben muß. Auch kann sich diese Liebe niemals in Haß verwandeln[1]). Denn die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen (II, Prop. 46). Der menschliche

---

[1]) Nemo potest Deum odio habere (V, Prop. 18). Amor erga Deum in odium verti nequit (ibid. Coroll.).

Geist hat eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes. Da alle Tätigkeiten des Geistes von adäquaten Ideen herrühren, so werden wir also, insofern wir Gott betrachten, nur tätig sein können. Affekte der Unlust, die sich auf den Geist beziehen, insofern er tätig ist, kann es nicht geben (III, Prop. 59). Folglich kann es auch keinen Haß geben, der sich mit der klaren Erkenntnis Gottes verbindet. Denn Haß ist Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache (Affect. Def. VII). Es ist überhaupt unmöglich, daß es irgendeinen Affekt gibt, der jener Liebe zu Gott an und für sich entgegengesetzt wäre, und von dem daher diese Liebe unter Umständen vernichtet werden könnte. »Somit können wir den Schluß ziehen«, sagt Spinoza, »daß diese Liebe zu Gott der beharrlichste unter allen Affekten ist, und daß sie, sofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper selbst zerstört werden kann. Welcher Art sie aber ist, sofern sie sich auf den Geist allein bezieht, werden wir später sehen« (V, Scholion zu Prop. 20).

Daß Spinoza bei der Beherrschung der Affekte, aus der die Liebe zu Gott hervorgeht, insofern sie sich auf den Körper bezieht, besonders an die intuitive Erkenntnis gedacht hat, geht aus der Anmerkung zur Prop. 20 des fünften Teils der Ethik deutlich hervor. Denn es wird hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß diese Erkenntnis (nämlich die Scientia intuitiva) die Liebe zu dem erzeugt, was unveränderlich und ewig ist, und das wir wahrhaft besitzen können (Deinde Amorem gignit erga rem immutabilem et aeternam, et cujus revera sumus compotes), wobei Bezug genommen wird auf Eth. V, Prop. 15 und Eth. II, Prop. 45. — Eth. V, Prop. 15 enthält die bekannte Behauptung: Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Von besonderem Interesse ist aber der Hinweis auf Eth. II, Prop. 45 an dieser Stelle, nämlich auf

den berühmten Satz: »Jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich«. Denn dieser Hinweis kann als eine direkte Bestätigung dafür angesehen werden, daß Spinoza bei dem Worte Idee nicht an einen abstrakten Gedanken, sondern an den lebendigen Besitz der Sache selbst gedacht hat; hier speziell an die lebendige Gottesgemeinschaft, wie sie sich in jedem Einzelwesen (Modus) auf Grund der aus der ewigen Notwendigkeit der göttlichen Natur folgenden Kraft dieses Einzelwesens, in seinem Dasein zu verharren, unmittelbar ausprägt[1]). Es ist hiermit bewiesen, was früher wiederholt von mir teils angedeutet, teils direkt ausgesprochen worden ist, daß in dem conatus suum esse conservandi die unmittelbare Gemeinschaft eines jeden Einzeldinges mit Gott nach seiten der ihm von Gott verliehenen Kraftäußerung unmittelbar zum Ausdruck kommt.

Zum Wesen des Menschen gehört zwar nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus (Eth. II, Prop. 10). Das, was das bestimmte Sein oder die Form der Substanz ausmacht, ist nicht ein einzelner Modus und auch nicht das in diesem Modus gesetzte ewige Wesen desselben, sondern es sind die ewigen und unendlichen Attribute der Substanz, die sich in jedem Einzeldinge certo ac determinato modo ausdrücken. Die Folge davon ist, daß die Essenz eines jeden Einzeldinges, nämlich der conatus suum esse conservandi, der direkt aus der ewigen Natur der Substanz folgt, analog wie diese Substanz selbst immer in doppelter Form gegeben ist: einerseits als ein Modus der Ausdehnung und anderseits als ein Modus der Cogitatio. In beiden Fällen handelt es sich um ein und dieselbe Kraftäußerung, durch

[1]) Daß es sich bei dieser Gottesgemeinschaft wirklich um den conatus suum esse conservandi handelt, geht aus dem Scholion zur Prop. 45, Eth. II klar hervor.

welche jedes Einzelwesen zu Gott in direkter Beziehung steht, weshalb es in dieser Hinsicht Gott selbst genannt werden muß; nur freilich nicht insofern es eine Existenzform Gottes (die absolute Form des Denkens oder der Ausdehnung) in sich verwirklicht — das wäre eine handgreifliche Absurdität —, sondern insofern es die Macht Gottes, durch welche Gott existiert und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt (vgl. z. B. Eth. III, Dem. zu Prop. 6).

Die Macht Gottes, durch welche Gott ist und handelt, ist sein Wesen. Sein Wesen ist seine Aseïtät, sein Wirken auf Grund freier Notwendigkeit. Diese freie Notwendigkeit ist zugleich seine Ewigkeit. Alle Wesenswirklichkeiten der Dinge sind also in geistiger Hinsicht die Ewigkeitsgedanken Gottes. In dem Zusammenhang aller Wesenswirklichkeiten kommt die ganze unendliche Machtfülle der göttlichen Natur zu vollendeter Entfaltung. Die gegenwärtige Existenz des Körpers ist nur eine verschwindende Erscheinungsform im Attribut der Ausdehnung. Sie ist nur die vergängliche Repräsentation eines ewigen Wesens, einer Machtentfaltung Gottes, die eine unendliche Fülle (eine unbegrenzte Zahl) gleichartiger (wesensgleicher) Repräsentationen derselben Art in sich befaßt, weshalb eben jede einzelne von ihnen die Ewigkeit Gottes selbst nur insofern einschließt, als sie das ewige und unendliche Wesen Gottes certo ac determinatio modo ausdrückt, d. h. insofern sie selbst Wesen hat und infolgedessen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet werden kann. Nur das Wesen des Körpers läßt sich sub specie aeternitatis betrachten. Denn die Ewigkeit kann nicht durch die Dauer ausgedrückt werden[1]) (vgl. V, Prop. 29 mit der Dem.). Folglich ist die spinozische Lehre, daß es zum Wesen des Geistes gehört, die

[1]) Von der Dauer unseres Körpers und jedes Einzeldinges können wir nur eine höchst inadäquate Erkenntnis haben: Eth. II, Prop. 30 u. 31. Bezogen auf Gott hört die Dauer auf, Dauer zu sein.

Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten, nur ein anderer Ausdruck dafür, daß es zum Wesen des Geistes gehört, das Wesen der Dinge zu betrachten. Alle Gedanken, die der Ausdruck geistigen Wesens, das heißt der Ausdruck einer absoluten Geistestätigkeit sind, sind daher eo ipso Ewigkeitsgedanken und beziehen sich auf die Dinge, nicht insofern die letzteren mit Beziehung auf einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit existierend, sondern insofern sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend (d. h. als Wesenswirklichkeiten) begriffen werden. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. »Die Dinge aber«, fügt Spinoza hinzu, »die auf diese zweite Art als wahr und real begriffen werden, begreifen wir unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes ein, wie ich in Lehrsatz 45 im zweiten Teil bewiesen habe, dessen Anmerkung man ebenfalls sehe«. (Scholion zu Prop. 29, Eth. V.)

Wir haben erkannt, daß die aus der Scientia intuitiva folgende Liebe Gottes, insofern sie sich auf den Körper bezieht, das heißt rein physiologisch begründet ist, zwar zu den stärksten und relativ beharrlichsten Affekten gehört, notwendig aber mit dem Untergang des körperlichen Substrates, an das sie gebunden ist, verschwinden muß. Denn mit der bestimmten Existenzform im Attribute der Ausdehnung, die der menschliche Körper darstellt, muß notwendig auch die bestimmte Existenzform der Liebe schwinden, die der menschliche Geist in der göttlichen Cogitatio darstellt, insofern er die Idee der bestimmten Existenz seines Körpers einschließt. Dasselbe aber wird von der Scientia intuitiva behauptet werden müssen, wenn es auch, soweit ich sehen kann, Spinoza nirgends aus-

drücklich ausgesprochen hat. Denn die Vorstellung, daß die Scientia intuitiva ein abstraktes geistiges Vermögen, nicht aber eine Betätigung des Menschengeistes ist, die sich in ganz bestimmter Form und an ganz bestimmten Inhalten realisiert, muß entschieden fern gehalten werden. Außerdem haben wir dargelegt, daß die Inhalte der Scientia intuitiva, insofern sie sich auf das ewige Wesen der Einzeldinge und die Erkenntnis Gottes oder die Erkenntnis der gemeinschaftlichen Eigenschaften der Dinge beziehen, ewig sind, und daß der intellectus infinitus nichts anderes als eine Scientia intuitiva von umfassendster Bedeutung und in vollendetster Form ist. Die Ewigkeitsgedanken des intellectus infinitus können nur ein Ausdruck der unmittelbaren Gemeinschaft der Wesenswirklichkeit des Geistes mit der Wesenswirklichkeit der Objekte des Geistes sein. Gerade hierin liegt ja das charakteristische Merkmal der Scientia intuitiva oder der intellektuellen Anschauung. Spinoza hat aus diesen ontologischen Voraussetzungen einfach die zwingenden Konsequenzen gezogen, ohne sich näher auf eine Prüfung der Frage einzulassen, ob eine derartige Form der intellektuellen Anschauung sich psychologisch rechtfertigen läßt oder nicht. Will man diese Lehren mit modernen psychologischen Anschauungen einigermaßen in Einklang bringen, so wird man eben, worauf ich schon hingewiesen habe, bei dem intellectus infinitus an einen Gesamtgeist oder einen Gesamtwillen (eine Geistesmacht in höchster Potenz und quasi absoluter Form) denken müssen, der sich in dem Zusammenhang und der Wechselwirkung aller im Universum existierenden Einzelgeister in der Weise verwirklicht, daß dabei von jeder Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum abstrahiert wird. Fällt diese Beschränkung weg, so muß auch im Menschengeist das absolute Wesen des Geistes hervortreten, was nichts anderes besagt, als daß der Menschengeist in dieser Hinsicht nicht mehr als Menschengeist

im engeren Sinne des Wortes, sondern als der Teil eines ewigen Geistes, eben jenes intellectus infinitus, angesehen werden muß, dessen Gedanken eo ipso Ewigkeitsgedanken sind, weil sie unmittelbar aus der Notwendigkeit des göttlichen Geistes folgen. Die reine Wesenswirklichkeit des Geistes ist eben nichts anderes als die Wesenswirklichkeit Gottes, nicht insofern er absolut betrachtet wird, sondern insofern er durch den Zusammenhang der Ewigkeitsgedanken, wie sie in beschränkter Zahl im Menschengeiste und in unbeschränkter Zahl im intellectus infinitus existieren, ausgedrückt werden kann.

Nun ist die intellektuelle Liebe zu Gott keineswegs eine bloß akzessorische, sondern eine absolut notwendige, im reinen Wesen des Geistes begründete Begleit- oder Folgeerscheinung der intellektuellen Anschauung. Wir sind daher gezwungen, auch ihr Ewigkeit zuzuschreiben. »Die intellektuelle Liebe zu Gott«, sagt Spinoza, »die aus der dritten Erkenntnisgattung folgt, ist ewig« (Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus. Eth. V, Prop. 33). »Denn die dritte Erkenntnisgattung ist ewig.« Dabei wird auf Eth. I, Axiom III hingewiesen, das also lautet: »Aus einer gegebenen, bestimmten Ursache folgt notwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen.« Dementsprechend werden wir ebenso wie die Scientia intuitiva auch den Amor Dei intellectualis nur als eine lebendige Kraftäußerung auffassen dürfen, deren nächste Ursache der Geist selbst ist, insofern er ewig genannt werden muß[1]). Nicht um ein »Quietiv«, wie man irrtümlicher Weise angenommen hat, handelt es sich bei diesem Amor Dei intellectualis, sondern vielmehr um die

[1]) Vgl. Eth. III, Prop. 3: Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent, und Eth. V, Prop. 31 mit der Dem.

konzentrierteste Wesensentfaltung; eine Wesensbehauptung sozusagen in vollendetster Form. Der Amor Dei intellectualis ist der Selbstgenuß des seiner selbst und seiner lebendigen Kraft klar bewußten Geistes, der dem Kampf der Leidenschaften nicht deshalb entrückt ist, weil alle emotionalen Triebkräfte in ihm erloschen sind, oder weil er mit apathischer Selbstbeschaulichkeit auf das Gewühl des Marktes herabsieht, mit dem er nichts zu schaffen hat, da ihn ein zufälliges Glückslos hors de combat stellt: er steht über dem Kampf und den Trübungen der Leidenschaften, weil er die Kraft hat, was auch geschehen mag, in seine eigene Schöpfung zu verwandeln und sich auf diese Weise vollkommen unabhängig zu stellen. Er hat das emotionale Leben, das auch er in sich trägt, nicht erstickt, sondern verklärt. »Wenn die Freude«, sagt Spinoza, »im Übergang zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß doch gewiß die Glückseligkeit darin bestehen, daß der Geist mit der Vollkommenheit selbst begabt ist« (Quod si Laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, Beatitudo sane in eo consistere debet, quod Mens ipsa perfectione sit praedita. Eth. V, Scholion zu Prop. 33). Wie der intellectus infinitus, so kann daher auch der Amor Dei intellectualis vom ethischen Standpunkte aus als ein *Ideal* angesehen werden, dessen Motivationen in den allgemeinen psychologischen Bedingungen der Menschennatur begründet liegen. Weshalb sie mit diesen Bedingungen in Widerspruch treten sollen, vermag ich nicht einzusehen. Liegt es doch im Wesen jedes Ideals, daß es ein zwar notwendiger, aber im Unendlichen liegender und daher auch niemals vollkommen erreichbarer Zielpunkt sittlichen Strebens ist. Daß der Amor Dei intellectualis außer dieser ethischen noch eine ontologische Bedeutung hat, ist eine Sache für sich. Allerdings verleiht erst die Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte ihm zugleich den Charakter eines religiösen Ideals, und gerade hierin liegt

die ihm innerhalb des spinozischen Systems zukommende grundlegende und umfassende Bedeutung.

Die Glückseligkeit, die aus der Scientia intuitiva hervorgeht und mit dem Amor Dei intellectualis zusammenfällt, ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, können wir die Lüste einschränken (Eth. V, Prop. 42). Die intellektuelle Liebe zu Gott bezieht sich auf den Geist, insofern er tätig und ewig ist. Die Tätigkeit des Geistes besteht darin, daß er der Schöpfer ewiger Gedanken ist, die aus seinem ewigen Wesen mit innerer Notwendigkeit folgen. Daher ist seine Ewigkeit nichts anderes als diese Tätigkeit selbst; das Bewußtsein dieser Tätigkeit nichts anderes als das Bewußtsein seiner Vollkommenheit; und das Bewußtsein dieser Vollkommenheit seine Glückseligkeit. Die Tugend, die wir dem Geiste zuschreiben, insofern er tätig ist, ist seine Schöpferkraft und kann nichts anderes sein, da alles, was ihm zugeschrieben wird als zu seinem Wesen gehörend, nur seine eigene Schöpfung sein kann. Folglich besteht das Wesen eines solchen Geistes darin, daß er der Schöpfer seiner eigenen sittlichen Ideale ist.

Wodurch wird der Geist zum Schöpfer seiner sittlichen Ideale? Nicht dadurch, daß der Einzelne ein Sonderideal aufstellt, das er der Menschheit als Tugendspiegel vor Augen hält, sondern dadurch, daß sich im Gesamtleben der Menschheit die Ewigkeitsgedanken des Weltgeistes verwirklichen und so, im Bilde gesprochen, der Gesamtgeist der Menschheit in den Einzelgeistern und durch sie zum Vollstrecker der ewigen Ratschlüsse Gottes wird. Das Sonderideal, das zu dem Menschheitsideal in Gegensatz tritt, das heißt, mit ihm in einem inneren Widerspruch steht, ist in Wahrheit gar nicht ein Ideal, sondern ein Idol. Daher kann es auch nicht mit dem Be-

wußtsein der schöpferischen Tatkraft, der göttlichen Liebe und ewigen Glückseligkeit zusammenfallen. Der ewige Geist, der die adäquate Ursache seiner Gedanken und Ideale ist, kann, auch wenn er uns als Teil einer unendlichen Kraft in einem Einzelgeiste entgegentritt, doch niemals eine Teilkraft sein, die sich gegen die Gesamtkraft auflehnt, in der sie enthalten ist, und mit der zusammen sie eine untrennbare Einheit bildet. Gerade deshalb nennen wir ihn ja ewig, und gerade deshalb ist er die adäquate Ursache seiner Gedanken und Ideale, weil er mit der Gesamtkraft, in der er eingeschlossen liegt, eine untrennbare Einheit ausmacht, so daß jede Entzweiung mit ihr, jede Auflehnung gegen den Gesamtwillen eine Unmöglichkeit ist.

Die Tugend eines solchen Geistes ist daher keine Pflichterfüllung im Sinne gehorsamer Ausführung der ihm von einer fremden Macht erteilten Befehle, sondern ein *Naturgesetz*. Dieses Naturgesetz ist aber zugleich *Vernunftgesetz*, da der Geist, sofern er schöpferisch tätig ist, nichts anderes als die Entfaltung einer ewigen Vernunftmacht ist. Das Reich dieser Vernunftmacht ist das Reich freier Notwendigkeit, und das Reich der freien Notwendigkeit das Reich Gottes, wie es sich in der Welt offenbart, sofern sie mit den Augen des tätigen und sich seiner Tatkraft bewußten Geistes angeschaut wird. Diese Offenbarung ist eine äußere und innere zugleich, denn was im Attribute der Ausdehnung geschieht, muß im Attribute des Denkens vom Geiste »wahrgenommen« werden. Dem Wesen nach sind beide Attribute, und folglich auch die in ihnen gesetzten Dinge, absolut identisch. Der Form nach sind beide, und folglich auch die in ihnen gesetzten Dinge, absolut verschieden voneinander. In Gott sind daher beide Attribute eins; ebenso wie auch Geist und Körper, auf Gott bezogen, nur ein und dasselbe Wesen sind. Der Dualismus der Attribute ist also nur ein Dualismus der Form, keineswegs aber ein Dualismus des Wesens. Das Wesen der Attribute ist das Wesen

Gottes, und eben darum ist jedes Attribut, absolut betrachtet, Gott selbst in der bestimmten Existenzform dieses einen, bestimmten Attributes. Das Wesen Gottes, und folglich auch das Wesen der Attribute, besteht darin, daß Gott mit freier Notwendigkeit existiert und handelt. Hier wie dort, sowohl im Attribute des Denkens wie im Attribute der Ausdehnung, handelt es sich also um das Reich einer freien Notwendigkeit, welche die Wesenswirklichkeit des Geistes und die Wesenswirklichkeit der Objekte des Geistes zugleich ist. Der Geist braucht daher, um die Dinge der Außenwelt adäquat zu erkennen und seiner Übereinstimmung mit den Tatsachen der objektiven Wirklichkeit vollkommen gewiß zu sein, nur in der Weise sich zu betätigen, daß er die Dinge erkennt, wie sie aus dem reinen Wesen des Geistes oder, was dasselbe ist, aus dem Wesen Gottes mit absoluter Notwendigkeit folgen. Die Dinge erkennen, wie sie aus dem Wesen Gottes oder aus dem reinen Wesen des Geistes mit absoluter Notwendigkeit folgen, heißt nichts anderes als mit freier Notwendigkeit handeln, und dieses wiederum heißt, daß der Geist der Schöpfer oder die adäquate Ursache ewiger Ideale und ewiger Gedanken ist. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jede Vernunftmacht stets nur in der Form einer Naturmacht existieren kann, und daß zwischen beiden dem Wesen nach kein Unterschied besteht. Denn die Essenzen der Dinge in der objektiven Wirklichkeit folgen auf dieselbe Weise aus Gott und sind in derselben Weise in Gott enthalten, wie die Ewigkeitsgedanken des Geistes (Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Eth. II, Prop. 7). Der Besitz der Vollkommenheit und Glückseligkeit, den Spinoza dem tätigen Geiste zuschreibt, der der Schöpfer ewiger Gedanken und Ideale ist, kann ebensowenig ein Zufallsprodukt sein wie diese Gedanken und Ideale selbst. Dieser Besitz kann nur der Ausdruck einer Kraft sein, die sich mit freier Notwendigkeit im Gesamtgeiste der

Menschheit und damit auch zugleich in den menschlichen Einzelgeistern tatsächlich verwirklicht.

Und so ist denn nachgewiesen, daß das Reich der freien Notwendigkeit mit dem Reich der Vernunfttätigkeit, das Reich der Vernunfttätigkeit mit der Verwirklichung sittlicher Ideale, die Verwirklichung sittlicher Ideale aber mit der höchsten Tatkraft und der daraus entspringenden ewigen Glückseligkeit vollkommen identisch ist. Wer im Besitz der göttlichen Liebe und Glückseligkeit ist, muß auch im Besitz der Tatkraft und der Vernunftmacht sein, aus der allein alle echten und bleibenden Idealschöpfungen der Menschheit hervorgehen können, und umgekehrt. Solche Tatkraft jedoch kann, auch wenn sie der Teil einer unendlichen Gesamtkraft ist, dieser Gesamtkraft nimmermehr entgegengesetzt sein. Vielmehr kann in ihr nur zum Ausdruck kommen, was der tiefste Sinn und der bleibende Inhalt des Lebens und Strebens der ganzen Menschheit ist, so daß die Ehre, die die Menschheit dem Geiste zuteil werden läßt, der jene höchste Vernunftmacht in sich verwirklicht, keine Gehorsamspflicht, sondern ein Tribut derjenigen Anerkennung ist, die die Menschheit sich selber schuldet. Der schöpferische Geist, der im Besitz der intellektuellen Liebe und Seligkeit ist, weiß, daß er im Ewigen lebt, und daß das Ewige, das er in sich trägt, denselben Ursprung, denselben Wert und denselben Inhalt hat, wie das Ewige, das dunkel bewußt und unentwickelt in den Geistern seiner Mitmenschen schlummert. Er weiß, daß es sich hier wie dort um dieselbe göttliche Kraft handelt, deren Strahlen die ganze Welt durchdringen, wenn sie auch in dem Einen als Funken, in dem Andern als Flamme glühen. Er weiß, daß die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott im Grunde die Liebe Gottes ist, womit Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, erklärt werden kann; das

heißt, er weiß, daß die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe ist, womit Gott sich selbst liebt. Daher kann er getrost und freudig auf die Zeichen äußerer Ehren und Anerkennung verzichten; ebenso wie er auch den Tod nimmermehr zu fürchten braucht. Denn eine intellektuelle Liebe zu Gott, die in der unendlichen und ewigen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, eingeschlossen liegt, kann der Ehre von seiten der Menschen, die wie alle Kreaturen in Gott leben und nur durch Gott zum Sein und Wirken bestimmt werden, absolut gewiß sein; ebenso wie auch ein Geist, der seinen Körper und alle Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begreift, an dem Fortbestehen seiner selbst nicht zweifeln kann. Insofern unter Freude und Leid, Lust und Unlust der Wechsel des Zustandes größerer oder geringerer Vollkommenheit verstanden wird, kann Gott zwar im eigentlichen Sinne von keinem Affekt der Lust und Unlust erregt gedacht werden, und folglich im eigentlichen Sinne auch niemand lieben und hassen[1]). Daher kann der Mensch, der Gott lieb hat, nicht verlangen, daß ihn Gott wieder lieb hat. Denn ein solches Verlangen schließt den törichten Wunsch ein, daß Gott zu einer größeren Vollkommenheit übergehen könnte als er besitzt, das heißt, daß Gott, den man liebt, nicht Gott sei, und folglich der Mensch, der Gott liebt, Unlust empfände[2]). Wird doch jeder, der sich vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört wird, notwendig Unlust empfinden müssen, dagegen Lust, wenn er sich vorstellt, daß es erhalten bleibt[3]).

Trotzdem braucht der Gedanke, daß Gott mit einer unendlichen intellektuellen Liebe sich selbst liebt, keinen Widerspruch zu enthalten. Haben wir doch gesehen, daß dieser Gedanke nur ein anderer Ausdruck für die unantastbare

[1]) Eth. V, Prop. 17 nebst Dem. u. Coroll.

[2]) ibid. Prop. 19 mit der Dem.

[3]) Eth. III, Prop. 19 und Prop. 28.

Wahrheit ist, daß Gott im Besitze einer unendlichen Vollkommenheit ist. Daher können wir jenen Gedanken als ein Symbol dieser ewigen Wahrheit selbst betrachten, durch das wir uns mit der Idee der unendlichen Vollkommenheit Gottes vertrauter machen, indem wir sie nicht bloß zu begreifen, sondern auch zu verstehen, das heißt unserem Herzen näher zu bringen versuchen. Soll das geschehen, so müssen wir sie, die das Höchste für uns ist, auch mit dem Höchsten erfüllt denken, das wir in uns tragen: wir müssen den Gedanken des Höchsten mit einem Gefühl beleben, das die Verklärung der in uns selbst lebendigen und unmittelbar als wertvoll empfundenen Gemütskräfte ist, da durch diese Gemütskräfte allein uns die Wesenswirklichkeit des Geistes und der Wert unserer abstrakten Gedankenschöpfungen unmittelbar zum Bewußtsein kommen können. Können doch Geist und Gemüt nimmermehr als einander widersprechende Eigenschaften der Menschennatur angesehen werden, sondern vielmehr nur als die einander ergänzenden und sich wechselseitig durchdringenden Betätigungsformen eines einheitlichen Geisteslebens, dessen Ausstrahlungen sich immer wieder zu einem Brennpunkt zusammenschließen müssen, wenn sie auch, wie Licht und Wärme, sich gelegentlich zu verschiedenen Wirkungen auseinanderfalten mögen.

»So sehen wir denn«, sagt Spinoza, »daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, daß die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott eins und dasselbe sind. Und deutlich erkennen wir hieraus«, fügt er hinzu, »worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit besteht. Sie besteht nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen.«

»Und diese Liebe oder Glückseligkeit wird in den heiligen Urkunden Ehre (Gloria)[1]) genannt, und nicht mit Unrecht.

---

1) כְּבוֹד יהוה.

Denn mag diese Liebe auf Gott, mag sie auf den Geist bezogen werden, so kann sie ganz richtig Zufriedenheit der Seele (animi Acquiescentia), die sich von der Ehre nicht unterscheidet, genannt werden. Denn sofern sie auf Gott bezogen wird, ist sie Freude (Laetitia) — man gestatte vorläufig noch diesen Ausdruck — verbunden mit der Idee seiner selbst, ebenso wie sie Lust ist, sofern sie auf den Menschen bezogen wird. Weil sodann das Wesen unseres Geistes in der Erkenntnis allein besteht, deren Prinzip und Fundament (principium et fundamentum) Gott ist, so wird uns daraus klar, auf welche Weise und in welcher Hinsicht unser Geist, nach seinem Wesen und nach seiner Existenz, aus der Natur Gottes folgt und fortwährend von Gott abhängt«.

»Ich hielt dies für erwähnenswert, um an diesem Beispiel zu zeigen, welchen hohen Wert die Erkenntnis der Einzeldinge hat, die ich die intuitive oder die Erkenntnis dritter Gattung genannt habe. . . . Denn obgleich ich im Ersten Teil im allgemeinen (generaliter) gezeigt habe, daß alles (und folglich auch der menschliche Geist) von Gott abhängt, so macht jener Beweis, obschon er regelrecht geführt ist, und jeden Zweifel abschneidet, doch keinen solchen Eindruck auf unseren Geist, wie die Folgerung dieses Satzes aus dem Wesen eines Einzeldinges selbst, von dem ich sage, daß es von Gott abhängt« (quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur)[1]).

Mit der Lehre vom Amor Dei intellectualis, der Erkenntnis, daß die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe ist, womit Gott sich selbst liebt, hat das spinozische System seinen Höhepunkt erreicht. Hier klingt daher das religiöse Grundmotiv dieser Philosophie am stärksten an, oder vielmehr, es wird zur führenden Stimme, der der Begriff der Gloria eine ganz wunderbare und jedenfalls

[1]) Eth. V, Schol. zu Prop. 36.

höchst eigenartige Färbung verleiht. Streng genommen ist dieser Ausdruck unübersetzbar. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier die Wahrheit des Heineschen Ausspruchs: »Es ist ein gewisser Hauch in den Schriften des Spinoza, der unerklärlich. Man wird angeweht, wie von den Lüften der Zukunft. Der Geist der hebräischen Propheten ruhte vielleicht noch auf ihrem späten Enkel.« Will man dennoch den Versuch machen, den Gefühlston jenes Begriffes richtig zu treffen und damit zugleich auch den eigentümlichen Stimmungscharakter des Amor Dei intellectualis nach dieser Richtung hin bis in die letzten Tiefen hinein zu erschöpfen, so scheinen mir dazu zwei Wege nicht ganz ungeeignet zu sein, auf die hinzuweisen mir zum Schluß dieses Abschnitts nicht verwehrt sein möge.

Es gibt eine Novelle, in der ähnlich, wie in dem Gedicht von Mörike, »Göttliche Reminiscenz«[1]), die Vision geschildert wird, wie Christus in Menschengestalt als Knabe oder Jüngling, in den Anblick der Natur versunken, seinen Gedanken nachhängt. Plötzlich leuchtet in ihm das Bewußtsein seiner Gottesabstammung und Gotteinheit auf, und, tief ergriffen von dieser Erkenntnis, steht in lebendiger Klarheit vor seinen Augen die Gewißheit: die Welt, die da vor Dir in ihrer Herrlichkeit und Größe liegt, bist Du, und Du bist es, der sie erschaffen hat! — Die Stimmungsgrundlage dieses Gedankens und die Stimmungsgrundlage des spinozischen Begriffs Gloria sind, wie ich glaube, aufs innigste mit einander verwandt, wenn nicht geradezu identisch.

Um auf dem anderen Wege zum Ziele zu gelangen, schlage ich vor, mit Aufmerksamkeit zuerst den 19. und in unmittelbarem Anschluß daran die Anfangsstrophen des 21. Psalmes zu lesen. Hier wird das Selbstbewußtsein eines Königs verherrlicht und sein Triumphgefühl als Sieger über seine Feinde;

[1]) Das Gedicht hat das Motto: Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Ev. Joh. 1, 3. — Den Beziehungen zur Logoslehre kann ich hier nicht weiter nachgehen.

dort die Ehre Gottes, von der die Himmel erzählen, die Sonne und die Erde, die ewigen Gesetze der Natur und alle Sprachen der Welt. Hier wie dort handelt es sich schon von vorn herein um verwandte Stimmungslagen, trotz der Verschiedenheit der Vorstellungen, die in sie eingehen. Aber die Aufgabe ist — und sie zu erfüllen ist nicht schwer — sich so tief von dem Stimmungsgehalt beider Psalmen zugleich durchdringen zu lassen, daß sie gewissermaßen zu einem einzigen Stimmungsakkord und einer einzigen Gesamtanschauung verschmelzen. Die Mittel dazu im einzelnen will ich nicht näher angeben, da sie durchaus individuell und von einer unendlichen Mannigfaltigkeit sein können. Vielmehr hoffe ich, daß es genügen wird, wenn ich den Wortlaut jener wundervollen Hymnen dem Leser ins Gedächtnis zurückrufe:

»Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündiget seiner Hände Werk. Ein Tag sagt es dem anderen, und eine Nacht tut es kund der anderen. Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre. Ihre Schnur gehet aus in alle Lande, und ihre Rede an der Welt Ende; er hat der Sonne eine Hütte in denselben gemacht; und dieselbe gehet heraus, wie ein Bräutigam aus seiner Kammer, und freuet sich wie ein Held, zu laufen den Weg. Sie gehet auf an einem Ende des Himmels, und läuft um bis wieder an dasselbe Ende; und bleibt nichts vor ihrer Hitze verborgen. Das Gesetz des Herrn ist ohne Wandel, und erquicket die Seele. Das Zeugnis des Herrn ist gewiß, und macht die Albernen weise. Die Befehle des Herrn sind richtig, und erfreuen das Herz. Die Gebote des Herrn sind lauter, und erleuchten die Augen. Die Furcht des Herrn ist rein, und bleibet ewiglich. Die Rechte des Herrn sind wahrhaftig, allesamt gerecht. Sie sind köstlicher, denn Gold und viel feines Gold; sie sind süßer, denn Honig und Honigseim. Auch wird dein Knecht durch sie erinnert; und wer sie hält, der hat

großen Lohn. Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeihe mir die verborgenen Fehler. Bewahre auch Deinen Knecht vor den Stolzen, daß sie nicht über mich herrschen; so werde ich ohne Wandel sein, und unschuldig bleiben großer Missetat. Laß Dir wohlgefallen die Rede meines Mundes, und das Gespräch meines Herzens vor Dir, Herr, mein Hort und mein Erlöser!« (Psalm 19.)

»Herr, der König freut sich in Deiner Kraft, und wie sehr fröhlich ist er über Deiner Hilfe! Du gibst ihm seines Herzens Wunsch, und weigerst nicht, was sein Mund bittet, Sela. Denn Du überschüttest ihn mit gutem Segen, Du setzest eine goldene Krone auf sein Haupt. Er bittet Dich um das Leben, so gibst Du ihm langes Leben immer und ewiglich. Er hat große Ehre an Deiner Hilfe, Du legest Lob und Schmuck auf ihn. Denn Du setzest ihn zum Segen ewiglich, Du erfreuest ihn mit Freuden Deines Antlitzes. Denn der König hoffet auf den Herrn, und wird durch die Güte des Höchsten fest bleiben.« (Psalm 21, 2—8.)

»In dem Ausdruck Herrlichkeit (Gloria, כְּבוֹד יהוה.)«, sagt Hermann Schultz in seinem Buche Alttestamentliche ‚Theologie' (4. Aufl. Gött. 1889), »ruht das gesamte alttestamentliche Bild des göttlichen Wesens wie in einer Lichtglorie. Allerdings hat die Religion Israels mit diesem Worte zunächst die wirkliche Lichtgegenwart Gottes, seine Offenbarungsherrlichkeit bezeichnet, wie sie den Gottbegnadigten in furchtbarer Hoheit und Majestät erscheint[1]). . . . Aber meistens bezeichnet der Ausdruck die eigenartige Majestät seines offenbarten Wesens, die ganze Fülle seiner Gottheit, welche die Kreatur anerkennen, loben und preisen soll. Diese ist es, welche

[1]) exod. XXXIII, 22; vgl. III. XVI, 7, 10. XXIV, 16. Ferner exod. XXIX, 43. XL, 34, 35. 2. chron. V, 14. VII, 1. deut. V, 24. ps. XXVI, 8. Ezech. XLIII, 2, 4. B. J. XL, 5.

nach dem alten Liede ein Tag dem anderen, eine Nacht der anderen verkündigt, in einer Predigt, welche gehört wird, soweit die Enden des Himmels reichen. Sie ist es, welche die Gottessöhne jubelnd preisen, wenn sie in Gottes Palast beim Anblick der Gewitteroffenbarung sprechen ‚Herrlichkeit'. Diese erweist Gott an seinen Feinden, weil er zeigen will, daß er der König der Herrlichkeit ist[1]). So betet der Dichter in der späteren Zeit, daß Gottes Herrlichkeit sich über Himmel und Erde erhebe[2]), d. h. daß Gott aller Kreatur gegenüber seine unvergleichliche Majestät zur Anerkennung bringe. Und die Propheten hoffen, daß Gottes Herrlichkeit noch in anderer Weise als bisher alle Lande erfüllen werde, d. h. daß alle Geschöpfe diesen Gott als den Höchsten, als die Fülle aller Gottheit anerkennen müssen[3]). Seine Herrlichkeit will Gott unter die Heiden setzen, also auch von ihnen anerkannt und verehrt werden[4]). Um dieser willen läßt er sein Volk den Heiden nicht zur Beute[5]). Diese Herrlichkeit sollen alle Wesen Gott geben, d. h. ihn loben und preisen nach dem Maße der göttlichen Hoheit, welche sich ihnen offenbart[6]). Diese Verherrlichung Gottes und seines Namens ist das höchste Ziel, um welches der Israelit, wie der Jünger Jesu, betet, ‚nicht uns, Herr, nicht uns, Deinem Namen gib die Ehre[7])'. Dieser Gott der Herrlichkeit ist natürlich in der Fülle seines Wesens selig und bedürfnislos, ein Gott, der aus freiem Liebeswillen Alles geben kann und Nichts fordert, von dem Alle empfangen und dem

---

[1]) ps. XIX, 1. XXIX, 1 ff., 9. XCVI, 3. CXXXVIII, 5. Jes. VI, 3. CXXXVIII, 5. Jes. VI, 3. Jerj. XIII, 16 (ganz synonym ps. VIII, 2, 10 der Name Gottes). exod. IX, 16. XIV, 18. ps. XXIV, 7.

[2]) ps. LVII, 6, 12.

[3]) B. J. XXXV, 2. XL, 5. num. XIV, 21.

[4]) Ezech. XXXIX, 21.

[5]) num. XIV, 12 ff.

[6]) B. J. XLIII, 7; vgl. LIX, 19 f. Hab. II, 14. ps. XCVI, 7.

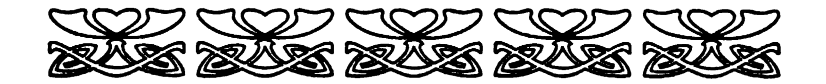
[7]) ps. CXV, 1.

doch Niemand etwas gab. Gott in seinem heiligen Palast; stille vor ihm die Erde!«[1])

Dies war also der alttestamentliche Gedankenkreis, dies waren die Stimmungen und Religionsvorstellungen, aus denen der spinozische Begriff der Gloria offenbar herausgewachsen ist. Spinoza hat den Inhalt dieses Begriffs im einzelnen kaum verändern, er hat die verschiedenen, schon ursprünglich konvergierenden Bedeutungen, in denen er schillert, nur zu einem logischen Ganzen zusammenzufassen brauchen.

[1]) ps. XVI, 2. L, 9—12. B. J. XL, 28 ff. XLVI, 5 ff. Hab. II, 20. Sach. II, 13.





Spinozas Lehre von Gott und dem Wesen der Dinge.

»Mag Kant die Erkenntnistheorie tiefer ausgegründet, weiter ausgebildet haben, die ganze neue Weltverfassung, soweit sie Friede und Harmonie gibt, ist und bleibt die Offenbarung Spinozas.«

Berth. Auerbach.
Brief vom 22. Aug. 1878.

Erster Abschnitt: Die allgemeinen Bestimmungen des Wesens.

1. Das Thema probandum.

Alles Wesen stammt von Gott. Gott ist die causa efficiens schlechthin. Wesen und Realität sind daher für Spinoza ein und dasselbe. Je mehr Wesen ein Ding hat, desto mehr Sein und eine um so größere Wirkungsfähigkeit kommt ihm zu. Die Dinge nach der Seite ihres Wesens betrachten heißt sie so betrachten, wie sie an sich, ihrem wahren Sein nach beschaffen sind. Es heißt sie als ewige Modi, als direkte Folgen aus dem Wesen Gottes betrachten.

Durch ihr Wesen sind die Dinge von einander spezifisch unterschieden. Daher deckt sich der Begriff Wesen, was meist übersehen oder nicht genügend gewürdigt worden ist, mit der Individualität des Dinges im Sinne einer Kraft, die sich in einer ganz bestimmten, aber stets nur begrifflich zu erfassenden ewigen Gesetzmäßigkeit verwirklicht. Das Erkennen des Wesens oder dieser individuellen (singulären) Gesetzmäßigkeit der Dinge ist nur auf Grund einer entweder

begrifflichen oder intuitiven Erkenntnis des ewigen Naturzusammenhanges möglich. Außerhalb des empirischen Kausalzusammenhanges der Erscheinungen ist die Erkenntnis des Wesens der Dinge dem menschlichen Geiste nicht gegeben. Aber die adäquate Erkenntnis des Wesens selbst ist nur möglich auf Grund des Erfassens der Einzeldinge als Folge oder im ewigen Zusammenhange mit Gott. Daher ist eo ipso die Betrachtung des Wesens zugleich eine Betrachtung des Einzelnen sub specie aeterni. Alles Wesen der Dinge ist, da es ja eine unmittelbare Folge des göttlichen Wesens ist, ewig: ewig in sich, eine ewige Wahrheit. Mithin ist die Dauer keine Bestimmung, die dem Wesen, sondern eine solche, die dem vergänglichen Dasein der Dinge zukommt. Die Dauer ist eine bloß subjektive Art die Dinge zu betrachten. Doch ergibt sich eine solche Betrachtungsweise mit Notwendigkeit, sobald wir auf die äußeren Ursachen des Entstehens und Vergehens der Einzeldinge reflektieren. Denn es muß als eine empirische Tatsache angesehen werden, daß jedes Einzelding inmitten einer Vielheit anderer Dinge steht, mit denen es im Hinblick auf den Prozeß seines empirischen Entstehens, Werdens und Vergehens aufs engste verbunden ist. In dieser äußeren Wirkung anderer Dinge liegt der Grund des Entstehens und Vergehens, das heißt der Dauer eines Dinges. Die Dauer kann nur äußere Ursachen (causae transeuntes) haben, weil die innere kausale Bestimmung (Determination) der Dinge — ihr Wesen — ewig ist, also dem Begriff der Dauer nicht subsumiert werden kann[1]). So ist z. B. das objektive Wesen der

[1]) Stets gehören freilich zur wirklichen Wesensbestimmung auch existentielle Ursachen, denn zum Wesen eines Dinges gehört sowohl das, ohne was das Ding nicht gedacht werden kann (die allgemeinen Bestimmungen des Wesens, die sich stets auf Gott beziehen), als auch das, was ohne das Ding (das heißt ein bestimmtes extramentales Sein) nicht gedacht werden kann. Daher konnte und mußte Spinoza sagen (Ep. 60): Unter bewirkender Ursache verstehe ich sowohl die innerliche als auch die äußerliche

Kugel als eines geometrischen Gebildes — nur dieses ist gemeint — identisch mit dem individuellen Bildungsgesetz der Kugel, welches aussagt, daß sie eine allseitig geschlossene krumme Fläche ist, deren Punkte sämtlich gleich weit von einem festen Punkte, dem Mittelpunkt, entfernt sind.

Von der essentia eines Dinges, bemerkt Friedrichs[1]), gilt dasselbe, wie von der Substanz: daß der Zahlbegriff ihr fernzuhalten ist. Das Wesen eines Dinges kann nur durch die Definition des Dinges ausgedrückt werden; die Definition aber enthält keine Aussage über die Anzahl der Dinge. »Wenn mehrere Kugeln von verschiedener Größe, Farbe, verschiedenem Material usw. existieren, so kann ich sie zählen, weil ich sie alle unter die Gattung Kugel bringen kann. Die Idee der Kugel hingegen, welche etwas anderes ist als jener Gattungsbegriff, ist das ewige Wesen derselben und wird durch ihre Definition ausgedrückt ... Diese Idee ist nicht mit mehreren anderen, die auch Kugel heißen, in eine Gattung zu bringen, und darum kann man sie nicht zählen und mit eins bezeichnen. Wenn wir dennoch zu sagen pflegen: diese Idee ist nur eine oder eine einzige, so ist dies nicht numerisch zu verstehen; sondern die Belegung der Idee mit der Einheit kommt durch den Gegensatz zur Vielheit, zu den vielen verschiedenen Kugeln, zustande. Existierte diese Mehrheit von Kugeln nicht, so würden wir auch nicht auf den Gedanken kommen, die Idee eine zu nennen; wir würden überhaupt nicht das Zahlwort bilden, und die Feststellung, daß diese

(externa). Der Widerspruch z. B. mit Tract. brev. Cap. II, Cap. 26, 7, wo darauf hingewiesen wird, daß das Wesen nur innere Ursachen habe, ist, wie ich darlegen werde, nur ein scheinbarer. Man wird gut tun, auf den Satz, daß das Wesen nur innere Ursachen hat, den größten Nachdruck zu legen. Die Begriffe causae externae und causae transeuntes decken sich nicht. Alle causae transeuntes sind zugleich externae, keineswegs aber sind alle causae externae = causae transeuntes.

[1]) Vgl. Friedrichs, a. a. O., S. 65 f.

oder jene Idee ist, würde uns genügen. Nun ist ferner eine Mehrheit von Kugeln oder Dingen nur möglich bei irgend welcher, wenn auch noch so geringer, Verschiedenheit der Dinge. Also werden wir, wenn wir sagen, daß die Idee der Kugel nur eine ist, damit zugleich die Unmöglichkeit einer Verschiedenheit ausdrücken und andeuten, daß es nur dies ist, welches Kugel heißt, und nichts anderes außerdem, daß das Wesen der Kugel unveränderlich dasselbe oder eine ewige Wahrheit ist... Achten wir nur auf die Attribute in ihrer äußeren Verschiedenheit, so können wir sie wie jene verschiedenen Kugeln zählen; aber mit Rücksicht darauf, daß die Idee (Inhalt) des einen Attributes in nichts verschieden ist von der Idee eines anderen Attributs, und die Idee das ewige Wesen selbst ausdrückt, dürfen wir mit Recht von nur einer Substanz und also auch von einem wahrhaften Monismus sprechen«.

Ein anderes Beispiel für die Wesensbeschaffenheit findet sich Eth. II, Prop. 49, Dem. Hier wird gesagt: die Bejahung, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich seien, gehöre zum Wesen der Idee des Dreiecks und sei nichts anderes als dieses selbst, da sie ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden kann, aber auch umgekehrt die Idee des Dreiecks diese Bejahung einschließt. Also gehöre die letztere nach Definition II des zweiten Teils zum Wesen des Dreiecks[1]). Ferner Teil II, Prop. 24, Demonst., wo gesagt wird: »Die Teile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören zum Wesen des Körpers nur, insofern sie ihre Bewegungen in irgend einem bestimmten Verhältnis einander mitteilen (s. die Def. nach dem Coroll. zu Lemma 3), nicht aber, insofern sie als Individuen, ohne Beziehung zum menschlichen Körper, betrachtet werden können«.

[1]) Diese Definition lautet: Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest.

Es wird hierdurch bestätigt, daß der Begriff Wesen mit dem Begriff einer ganz bestimmten Gesetzmäßigkeit zusammenfällt. Diese Gesetzmäßigkeit ist mit dem character indelebilis eines Einzeldinges identisch: sie ist sein principium individuationis, das in der Substanz selbst von Ewigkeit her beschlossen liegt.

Nach der Seite seiner Körperlichkeit besteht der Mensch aus Teilen, die in einem ganz bestimmten Verhältnis von Bewegung und Reihe zueinander stehen. Aber nicht bloß der Mensch, »die ganze Natur ist ein Individuum, dessen Teile, das heißt alle Körper, auf unendliche Weise verschieden sind, ohne irgend welche Änderung des ganzen Individuums« (Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam Naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione. Schol. zu Lemma VII, Eth. II). Das absolute Quantum von Bewegung und Ruhe bleibt im Universum ewig dasselbe. Die unendliche Schöpferkraft der Welt bleibt, absolut betrachtet, ewig, was sie ist. Mithin gibt es von diesem Gesichtspunkte aus kein wirkliches Vergehen und Entstehen im absoluten Sinne des Wortes, sondern nur Verwandlungen einer einheitlichen, absolut unendlichen und sich qualitativ (dem Wesen nach) ewig gleichbleibenden Urkraft. Kein Wesen kann zu nichts zerfallen. Somit ist die existentia actualis oder die empirische Erscheinungsform eines Dinges allerdings eine Realität niederen Grades. Aber die Realität des Wesens ist ja nicht an die einzelne empirische Erscheinung gebunden. Sie ist der Substanz inhärent, gehört daher im weiteren Sinne zum Wesen der Substanz selbst; mag sie in der räumlichen Koëxistenz und zeitlichen Aufeinanderfolge der Erscheinungen durch ein bestimmtes sinnenfällig gegebenes Objekt repräsentiert werden oder nicht.

Aus Eth. I, Prop. 25 folgt, daß in der Definition des Wesens der Einzeldinge Gott die Prämisse, das heißt die Ur-

sache ist[1]). Hinzu kommt, daß jede Essenz die bestimmte Modifikation eines bestimmten göttlichen Attributes ist, das heißt: es kommt die spezifische Differenz hinzu, die angibt, worin sich das Ding von allen anderen unterscheidet. Die Ausdehnung bezw. das Denken als solches gehört nicht zum Wesen des Einzeldinges, denn sie sind allen Dingen gemeinsam; wohl aber das bestimmte gegenseitige Verhältnis von Ruhe und Bewegung, das die eigentliche Form der Individualität eines jeden Dinges ausmacht, ohne die es weder sein noch begriffen werden kann[2]). Doch gehört zu dieser Form

---

[1]) Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae. Dem.: Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque (per Axiom 4) potest rerum essentia sine Deo concipi: atqui hoc (per Prop. 15) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa.

[2]) Vgl. Tract. brev. (Sigwart) S. 154: »Und was die Eigenschaft [hiermit ist speziell das Attribut des Denkens gemeint] angeht, haben wir auch bereits bewiesen, daß sie nicht zu dem genannten Wesen [der Seele] gehören kann .... Da die Eigenschaft nicht als Eigenschaft [das heißt als Attribut, nämlich als die bestimmte absolute Daseinsweise der absoluten Substanz] mit dem Objekt vereinigt ist, weil sie nicht verändert noch vernichtet wird, wenn auch das Objekt verändert oder vernichtet wird«. Ebenda wird gesagt: Zum Wesen der Seele eines jeglichen Dinges kann allein nur die Idee gehören, »welche notwendig von einem solchen wirklich existierenden Dinge in der denkenden Eigenschaft [dem Attribut des Denkens] sein muß; denn eine solche Idee bringt die übrigen Modifikationen der Liebe, Begierde, Freude usw. mit sich [vgl. hierzu Eth. II, Axiom III]. Da nun die Idee aus der Wirklichkeit des Objekts hervorgeht, so muß dann, wenn das Objekt sich verändert oder vernichtet wird, nach der Beschaffenheit und dem Maße seiner Veränderung und Vernichtung auch diese seine Idee sich verändern oder vernichtet werden, und da dies so ist, so ist sie dasjenige, was mit dem Objekt vereinigt ist«. Es wird hier nichts anderes gesagt, als was die Ethik mit den bekannten Worten ausdrückt: »Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges« (Eth. II, Prop. 11). Was hier unter »Idee« zu verstehen ist, habe ich bereits früher dargelegt (vgl. namentlich die Anmerk. S. 170 dieser Schrift). Es handelt sich um einen Apperzeptionsakt (volitio), dessen Inhalte wechseln »je nach Maßgabe der Veränderung und Vernichtung des Objekts«. Damit steht aber nicht im Wider-

zugleich ein ganz bestimmter konkreter Inhalt, nämlich die Kraft, mit der jedes Einzelding strebt in seinem Sein zu beharren. Und diese Kraft, die ein Teil der Urkraft, der Kraftteil einer unendlichen Kraft ist, ist als solche dem Einfluß äußerer Ursachen entrückt. Sie kann durch äußere Ursachen zwar eingeschränkt, das heißt in ihrer Wirkungsfähigkeit gehemmt werden, doch ist das in diesen äußeren Ursachen wirkende Prinzip nichts anderes als sie selber in einer bestimmten Form. Daher ist die Annahme einer Zerstörung dieses conatus durch äußere Ursachen ein Widerspruch in sich.

Nicht genug kann der Satz betont werden, auf den Spinoza so häufig hinweist: »Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann,) folgen« (Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis, hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent. Eth. V, Prop. 16)[1]). Folgen (sequi) heißt bei Spinoza regelmäßig produci[2]). Der Ausdruck »infinita infinitis modis« weist auf eine

---

spruch, daß er, wie wir noch sehen werden, insofern ewig ist, als er mit dem conatus suum esse conservandi identisch ist, der aus der ewigen Notwendigkeit Gottes folgt.

[1]) Die große Bedeutung, die dieser Satz für die ganze Weltanschauung Spinozas hat, ist schon zu Lebzeiten des Philosophen, namentlich von Tschirnhaus, erkannt worden: vgl. Ep. 82. Unter dem Ausdruck infinita infinitis modis sind nicht die unendlich vielen (reellen und imaginären) Attribute, sondern zweifellos die Essenzen zu verstehen. Denn die Attribute folgen nicht aus dem Wesen oder der Notwendigkeit der göttlichen Natur, sondern sind dieses Wesen, diese Notwendigkeit selbst; sie sind die unendlichen und ewigen Daseinsformen der Substanz, in denen sich das absolute Wesen der Substanz ausdrückt.

[2]) Noch immer ist unter den Interpreten die irrtümliche Meinung verbreitet, daß Spinoza einen wirklichen Kausalzusammenhang nicht gekannt habe, sondern nur »das (logische) Bedingtsein durch einen Vor- oder Hilfsbegriff«. So äußert sich J. E. Erdmann, Grundzüge der Geschichte der Philosophie, Berl. 1896, Band II, S. 55: »Der Ausdruck causa kommt bei ihm [Spinoza] vor, sogar causa efficiens (u. a. Eth. I, Prop. 16, Coroll.); allein

Tatsache hin, die für die spinozische Weltanschauung von fundamentaler Bedeutung ist, auf die Tatsache nämlich, *daß die aus Gott folgende, das heißt durch Gott bewirkte und nur in Gott bestehende Welt der Wesenheiten eine Welt unendlicher Individualitäten ist, daß diese Welt eine Einheit oder einen Zusammenhang von Kräften darstellt, die, unter sich betrachtet, qualitativ verschieden sind, und daß sich dieser Zusammenhang empirisch in einer zeitlichen Folge und räumlichen Koëxistenz von Erscheinungen manifestiert, die gleichsam das in quantitative Beziehungen auseinandergelegte Bild jener qualitativen Kräfte-Einheit ist.*

Das eigentliche Thema probandum jedoch ist folgendes: Denken wir uns ein farbiges Transparentbild mit einem dunklen oder beschatteten Hintergrund, so erscheinen alle Konturen des Bildes unklar und durcheinanderlaufend. Halten wir es aber gegen das Licht, so wird es zu einer klaren Anschauung erhoben, in der alle Teile in lebendiger Eigenart hervortreten. Ähnlich wie hier sieht die Imagination die Welt ohne jene vollkommene Durchstrahlung des Lichtes,

---

die sehr oft wiederholte Polemik dagegen, daß die causa als transiens (I, Prop. 18) gedacht werde, die erläuternde Bemerkung, wenn efficere von etwas prädiziert werde, heiße dieses ex ejus definitione (so I, Prop. 16, Dem.) oder ex eo sequitur (u. a. I, Prop. 7, Dem.), die stets sich wiederholende Exemplifikation mit dem Triangel, aus dessen Natur oder Definition dieses oder jenes folge, zeigt deutlich, daß er wirkliche Kausalzusammenhänge nicht kennt«. Dagegen hat Friedrichs a. a. O. S. 3 mit Recht bemerkt: »Es ist offenbar ein Fehlschluß, aus der Verbindung causa sive ratio zu folgern, daß Spinoza statt Kausalität nur das Verhältnis von Grund und Folge kenne. Causa sive ratio könnte an sich auch umgekehrt heißen, daß das eigentliche Wesen der ratio verloren gehe und als wirkliche causa angesehen würde. Das erstere ist an sich um nichts wahrscheinlicher als das letztere: Beides aber vielleicht unwahrscheinlich und eine noch andere Interpretation zutreffender«. Wenn J. E. Erdmann der Substanz Spinozas jede Kausalität abspricht, so ist es kein Wunder, daß sich ihm das ganze System in einem falschen Lichte zeigt.

das mit Gott oder der Substanz identisch ist. Aber die Lichtwirkung des Transparentes ist zum Teil Kontrastwirkung, die auf der korrelativen Wirkung der zu einer Anschauung vereinigten Farben beruht. Sie geht also aus inneren und äußeren Ursachen zugleich hervor. So ist auch jede besondere Wesensentfaltung in der Welt das Produkt des Zusammenwirkens innerer und äußerer Ursachen; nicht in dem Sinne, daß die äußeren Ursachen das Wesen erzeugen, sondern in dem Sinne, daß sie dieses Wesen, das eine unmittelbare Folge aus der Natur Gottes, ein ewiger Modus, ist, aus der homogenen Lichtmasse, den Attributen, zu der individuellen Bestimmtheit heraustreten lassen, die ihm in seiner wirklichen Existenz, seiner existentia actualis, notwendig zukommt. Ohne Bild kann man denselben Gedanken auch so ausdrücken: Durch die absolute Wirksamkeit der Substanz kommt zunächst Wesen überhaupt oder *Wesensgleichheit*, durch die äußeren Einflüsse dagegen *Formverschiedenheit*, durch das Zusammenwirken beider *formale Wesenseigentümlichkeit* in die Dinge hinein. Doch muß, an sich betrachtet, auch diese Wesenseigentümlichkeit als eine unmittelbare Folge aus Gott, d. h. als die Wirkung einer inneren Ursache aufgefaßt werden. M. a. W.: die äußeren Einflüsse erzeugen nicht diese Wesenseigentümlichkeit, sondern sind nur die *Gelegenheitsursachen*, welche bewirken, daß das Wesen oder die ewige Wahrheit der Dinge aus den Attributen oder den absoluten Daseinsweisen Gottes heraus in die Erscheinung tritt. Und sie sind ferner allerdings der einzige Erklärungsgrund dafür, daß das Wesen der Einzeldinge, das als ein ewiger Modus prädiziert ist, in den endlichen Zustand partieller Negation seiner Existenz geraten kann.

Den Nachweis für diese Behauptungen zu erbringen, wird die Aufgabe der nächstfolgenden Kapitel sein.

2. Das Wesen als innere Ursache.

Das Wesen des Dreiecks, kann man sagen, ist der Zusammenhang der in ihm enthaltenen logischen Wahrheiten (Lehrsätze). Diese Wahrheiten beziehen sich auf das Dreieck überhaupt; nicht bloß auf dieses oder jenes Dreieck. Es gibt aber kein Dreieck, das nicht eine Repräsentation jener ewigen Wahrheiten wäre, und dessen Wesen nicht durch diese Wahrheiten definiert werden müßte. Damit ein einzelnes Dreieck in die Erscheinung tritt, bedarf es notwendig des Zusammengehens äußerer und innerer Ursachen. Aus den äußeren Ursachen folgt die Anzahl der Modi, die real existieren; aus den innern das Wesen. Aber auch äußere Ursachen sind zugleich innere, und nur insofern sind beide zusammen causae efficientes. Denn ohne Gott, ohne die Wirksamkeit der unteilbaren Urkraft, der Substanz als solcher, geschieht nichts in der Welt, und ist keine Wirkung erklärbar. Die Substanz ist das Absolut-Positive, das heißt das Absolut-Wirkende oder die causa efficiens schlechthin. Die Wirksamkeit der Substanz hat ihren Grund in sich selbst, das heißt, sie wirkt absolut frei oder, was dasselbe ist, absolut notwendig, keineswegs aber gezwungen. Gezwungen kann eine Wirksamkeit nur dann genannt werden, wenn sie durch eine äußere Ursache erklärt werden muß, die ein Ding zum Existieren und Wirken bestimmt[1] (vgl. Eth. I, Def. 7). Wirkend in demselben Sinne wie die Substanz kann kein Einzelding genannt werden. Damit wird aber nicht gesagt, daß das Wirken der Einzeldinge nicht die Wirksamkeit der Substanz auch ist. Im Gegenteil. Äußerlich kann die Wirksamkeit der Substanz durch keine Ursache bestimmt (determiniert) werden. *Die Substanz wirkt, heißt: sie produ-*

[1]) Ein typisches Beispiel für eine erzwungene Wirksamkeit findet sich Ep. 58.

ziert Wesen oder beschränkt sich selbst. Die Substanz beschränkt sich selbst, heißt: sie bestimmt sich innerlich. Daher ist das Wirken der Modi nichts anderes als das Wirken der Substanz, insofern es durch Ursachen begrenzt (determiniert) gedacht wird, die in bezug auf die Substanz selbst immer und ewig nur innere, das heißt der Substanz inhärent sein können.

»Die Ideen«, sagt Spinoza, »die der Verstand absolut bildet, drücken Unendlichkeit aus; die begrenzten Ideen aber bildet er aus anderen. So bei der Idee der Quantität. Begreift er die Quantität durch die Ursache, so denkt er sie begrenzt«. [Ideae] quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam[1]) enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum [per] quantitatem[2]) determinat. Tract. de Emend. Int. gegen Ende sub III.

Insofern das Wirken der Modi direkt auf die Substanz selbst bezogen, gleichsam direkt der Substanz selbst zugerechnet wird, ist es stets positiv; insofern es aber zugleich durch die niemals fehlende äußere Ursache erklärt wird, ist es stets zugleich auch negativ. »Ein Ding, welches bestimmt ist, irgend etwas zu wirken, ist notwendig von Gott also bestimmt worden; und ein Ding, welches von Gott nicht bestimmt worden ist, kann nicht sich selbst zum Wirken bestimmen«. Beweis: »Dasjenige, wegen dessen man von den Dingen sagt, daß sie bestimmt sind, irgend etwas zu wirken, muß notwendig etwas Positives sein (was an sich klar ist); daher ist Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur die wirkende Ursache sowohl von dessen Wesen, als auch von dessen Existenz usw.« (Eth. I, Prop. 26). Negativ wird also alles das sein, was unter dem hemmenden Einfluß des Positiven oder der wirkenden Ursache steht; positiv und negativ beziehen sich daher auf

[1]) Auerbach, Saisset: Idea.
[2]) Vers. Belg.: si per causam percipit, tum eam per quantitatem.

die Existenz und Existenzart der Dinge, vgl. Eth. I, Prop. 26 Dem.: »Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (= causa efficiens = Deus, quatenus infinitus aut finitus [ibid. Prop. 28] consideratur)« [1]. »Eine adäquate Idee ist daher«, wie Friedrichs sagt, »etwas durchaus Positives (Eth. II, Prop. 49, Schol.: certitudo quid positivum est, non privatio dubitationis), weil der Geist, sofern er adäquat erkennt, positiv oder wirkend ist, und eine adäquate Idee eine Handlung des Geistes ist (actio: Eth. II, Def. 3, Expl.). Und eine inadäquate Idee, in welcher Wahrheit und Falschheit gemischt ist, kann nicht wegen des Positiven in ihr falsch heißen (Eth. II, Prop. 33). Es folgt aus diesen Begriffsbestimmungen, daß positiv und negativ relative Begriffe sind, indem ein und dasselbe Ding zugleich positiv und negativ sein kann. Denn ein Ding übt nicht nur immer eine Wirkung aus, sondern wird auch von anderen Dingen seiner Umgebung beeinflußt (determiniert), und dies ist auch Spinozas Meinung: Wenn A auf B und B auf C wirkt, so heißt B im Verhältnis zu C positiv, aber im Verhältnis zu A negativ. Nur die Substanz ist ausschließlich positiv; sie ist »die absolute Affirmation ihrer Existenz und ihres Wesens; und jeder Modus, ob endlich oder unendlich, ist im Verhältnis zur Substanz immer negativ«. Nicht die Modi selbst sind also die Ursachen ihres Wirkens, sondern die Substanz ist entweder direkt oder indirekt diese Ursache. Da nach Spinoza eine bestimmte Wirkung nur durch die Ursache erkannt und erklärt werden kann, oder, wie er sich auszudrücken pflegt, durch die Ursache bezw. eine Eigenschaft dieser Ursache (Tract. theol.-pol. Cap. IV) definiert werden muß, so folgt daraus, daß die Einzeldinge (Modi) in keiner Hinsicht erschöpfend erkannt oder definiert werden können, ohne daß

---

[1]) Friedrichs a. a. O. S. 29.

dabei, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, auf Gott (die Substanz) Bezug genommen wird. Ein Einzelding (Modus) wirkt, heißt: Gott wirkt in ihm, oder Gott bedient sich dieses Einzeldinges, um in dieser Weise auf andere Einzeldinge zu wirken. Würde ein Ding ausschließlich durch sich selbst zum Existieren und Wirken bestimmt (determiniert) werden, so würde es Gott oder die Substanz selbst sein; und da es mehr als eine Substanz nicht geben kann, so würde auch jede Zahl (Vielheit) von Dingen ausgeschlossen sein. Das bloße Faktum einer Zahl (Vielheit) von Dingen nötigt also dazu, anzunehmen, daß solche Dinge, die in mehrfacher Anzahl existieren, nicht den Grund ihres Daseins und Wirkens in sich selber tragen können, das heißt, daß ihnen eine absolute Macht zu existieren und zu wirken nicht zukommt (vgl. Ep. 34).

Der Grund des Daseins der Einzeldinge, das heißt ihrer Dauer oder ihres empirischen Entstehens und Vergehens, ist also nach Spinoza stets in äußeren Ursachen zu suchen, und diese haben als solche mit dem Wesen des Einzeldinges an sich nichts zu schaffen. Wenn z. B. der Blitz einen Menschen tötet, oder, falls das möglich wäre, alle Menschen vernichten würde, so würde darum das Wesen des Menschen und der Menschheit ebensowenig aufhören, eine ewige Wahrheit zu sein, wie das Wesen des Blitzes. Daß dabei immer eine Intelligenz vorausgesetzt werden muß, die die Idee des menschlichen Wesens als eine ewige Wahrheit in sich trägt, ist eine Sache für sich. Ohne solche Voraussetzung ist kein Denken, kein Erkennen möglich. Die Veränderung, die jenem Beispiele zufolge der Blitz in der Welt hervorrufen würde, bezieht sich also gar nicht auf das Wesen des Menschen oder der Menschheit an sich, sondern nur auf die Repräsentation dieses Wesens in räumlich-zeitlicher Form oder die empirische Erscheinungsweise desselben innerhalb der Ordo totius Naturae. Die spezifische Kraft und individuelle Gesetz-

mäßigkeit, die mit dem Wesen des Menschen oder der Menschheit identisch ist, geht nicht verloren, sondern bleibt zum mindesten der Anlage nach in den unendlichen Attributen Gottes erhalten. Hier war dieses Wesen von Ewigkeit her beschlossen; hier wird es in alle Ewigkeit erhalten bleiben. Wie der Blitz eine vorübergehende Erscheinung im Zusammenhang des Naturgeschehens ist, so ist auch das Menschengeschlecht, die ganze Erde und alles, was jemals zu existieren angefangen hat, nur eine Episode im kosmischen Geschehen. Alles, was einmal zu existieren angefangen hat, das heißt von äußeren Ursachen zum Existieren und Wirken bestimmt worden ist, wird auch wieder zugrunde gehen. Denn es hat ja den Grund seines Daseins und Wirkens nicht in sich selbst (in seinem Wesen), sondern in Ursachen, die beständig wechseln.

Dasjenige, was den Grund seines Daseins in sich selbst hat, heißt Gott. In Gott fallen Sein und Wesen zusammen. Daher muß Gott existieren. Denn würde Gott nicht existieren, so würde überhaupt nichts existieren und wirken können. Unter der Voraussetzung, daß etwas existiert und wirkt, keineswegs aber ein Wesen existiert und wirkt, das nur durch sich selbst besteht, das heißt den Grund seines Seins und Wirkens in sich selbst trägt, löst sich die ganze Welt in Schein und Nichts auf. Alles wäre von äußeren Ursachen zum Sein und Wirken bestimmt, und diese äußeren Ursachen wiederum von äußeren Ursachen: so fällt das Wesen aus dem Zusammenhang dieser Kette von Ursachen und Wirkungen heraus und löst sich in lauter Schein auf. Sogar die Behauptung, daß alles von äußeren Ursachen zum Sein und Wirken bestimmt ist, wird zur Phrase. Denn es ist ja nichts da, was zum Sein und Wirken bestimmen oder bestimmt werden könnte, weil das Wirkliche selbst, das Wesen fehlt. Die Welt ist. Folglich muß auch Gott sein: ein Wesen, das nicht von äußeren Ursachen, sondern nur durch sich selbst zum Sein

und Wirken bestimmt wird. Würde Gott nicht existieren, so würde alles, was existiert, zum Schein, zur Phrase werden!

So folgt denn mit unwidersprechlicher Gewißheit, daß die wirkende Kraft oder das Wesen der Dinge nur innere Ursachen kaben kann[1]), daß es aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes folgt und eben darum ewig ist. Und ausdrücklich hat ja Spinoza erklärt: »Wenn auch jedes Einzelding von einem anderen Einzelding bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes (Eth. II, Schol. zu Prop. 45). »Jedes Ding strebt, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu beharren« (Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Eth. III, Prop. 6). »Das Bestreben aber, womit jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst (Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Eth. III, Prop. 7). Dieses Bestreben schließt keine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit in sich (Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit. Eth. III, Prop. 8). Denn würde es eine begrenzte Zeit in sich schließen, welche die Dauer (duratio) des Dinges bestimmt, so würde aus dem bloßen Vermögen selbst (ex sola ipsa potentia), womit das Ding existiert, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht existieren könnte, sondern der Zerstörung anheimfallen müßte. Das ist aber widersinnig, weil jedes Ding nur von äußeren Ursachen zerstört werden kann (Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui. Eth. III, Prop. 4). Folglich

---

[1]) Jede causa efficiens im einzelnen kann zwar in der Form äußerer Ursachen gegeben sein, ja, sie ist innerhalb der Natura naturata stets zugleich auch in der Form äußerer Ursachen gegeben; aber sie selbst folgt immer direkt aus Gott, der causa immanens aller Dinge, d. h. der causa efficiens schlechthin.

schließt das Bestreben, womit ein Ding existiert, keine bestimmte Zeit in sich; sondern weil im Gegenteil, wenn ein Ding von keiner äußeren Ursache zerstört wird, es mit demselben Vermögen, womit es bereits existiert, zu existieren immer fortfährt, darum schließt dieses Bestreben eine unbestimmte Zeit in sich (Dem. zu Prop. 8, Eth. III). Der Satz aber, daß jedes Ding nur von einer äußeren Ursache zerstört werden kann, versteht sich von selbst. Denn die Definition jedes Dinges bejaht zwar das Wesen dieses Dinges, verneint es[1]) aber nicht; oder sie setzt das Wesen des Dinges, hebt es aber nicht auf. Wenn wir also nur das Ding selbst, nicht aber seine äußere Natur ins Auge fassen, werden wir an ihm nichts finden können, was es zerstören könnte« (Dem. zu Prop. 4, Eth. III).

Allein schon die Tatsache, daß wir von dieser äußeren Natur der Dinge abstrahieren können, ja, daß wir von dieser äußeren Natur abstrahieren müssen, wenn wir erforschen wollen, was das Ding oder das Wesen des Dinges an sich selbst ist, zeigt, daß die Frage nach dem Warum der Dinge für Spinoza eine doppelte Bedeutung hat. Das Sein der Dinge kann und muß entweder aus inneren oder aus inneren und äußeren Ursachen zugleich erklärt werden. Die Abstraktion von den inneren Ursachen der Dinge ist unmöglich oder führt zu nichts, ja, sie ist ein Widerspruch in sich. Denn sie setzt die Dinge als real gegeben voraus und stellt sie doch zugleich mit dem Nichts auf die gleiche Stufe. Je mehr daher zum Zweck der Beantwortung der Frage nach dem Warum der Dinge nötig ist, auf äußere Ursachen, das heißt auf Ursachen, die aus der einfachen Natur oder dem Wesen des Dinges selbst nicht folgen, zurückzugreifen, um so wesensloser ist das betreffende Ding, um so mehr partizipiert es gleichsam am Nichts, um so

[1]) Stern übersetzt: »verneint sie aber nicht«, was falsch ist.

unfreier steht es da, um so geringer ist seine Gemeinschaft mit Gott, um so entfernter ist es gewissermaßen von ihm, um so wandelbarer, unselbständiger, ephemerer ist es. Wenn wir sagen, es tritt aus Gott heraus, so ist das nur ein Bild. Denn wir sahen ja, daß, wenn es nicht ein absolutes Nichts sein soll, so kann es auch nicht aus Gott herausfallen, das heißt der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott so völlig bar sein, daß es zur absoluten Wirkungslosigkeit verurteilt ist. Kein Ding ist ganz wirkungslos. Ein Funken göttlichen Wesens, göttlicher Schöpferkraft glimmt in jedem.

3. Wesen und Dauer.

Die Dauer unseres Körpers hängt von dessen Wesen nicht ab. Denn wenn das der Fall wäre, so würde sich der Mensch selbst zum Dasein und Wirken bestimmen können, das heißt, zum Wesen des Menschen würde das Sein der Substanz gehören, oder die Substanz würde die Form des Menschen ausmachen, was nach Eth. II, Prop. 10 widersinnig ist. Nach der Ordnung der Natur kann es vielmehr ebenso geschehen, daß dieser oder jener Mensch existiert, wie daß er nicht existiert (Eth. II, Axiom 1). Das Wesen des Menschen schließt nicht notwendige Existenz ein, denn der Mensch ist nicht causa sui, nicht die Substanz. Die Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges (idea rei singularis actu existentis = Mens) schließt zwar das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich (nach Prop. 45, Eth. II) und, da in Gott Existenz und Wesen zusammenfallen, auch die Gewißheit der Existenz Gottes; keineswegs aber hat der Geist die geringste Gewißheit von der Dauer seines Körpers. Denn »die Dauer des Körpers hängt von der allgemeinen Ordnung der Natur und der Beschaffenheit [der äußeren Natur] der Dinge ab (a communi Naturae ordine et rerum constitutione pendet).

Und auf welche Weise die Dinge beschaffen sind [wie ihre äußere Natur beschaffen ist], davon gibt es eine adäquate Erkenntnis in Gott, insofern er die Ideen von ihnen allen und nicht, sofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat (nach Zusatz zu Lehrs. 9, Teil II). Daher ist die Erkenntnis der Dauer unseres Körpers in Gott höchst inadäquat, insofern er nur als die Natur des menschlichen Geistes ausmachend betrachtet wird; das heißt, diese Erkenntnis ist in unserem Geiste höchst inadäquat (vgl. Eth. II, Prop. 30 u. Dem.).

Wenn Spinoza sagt: die Dauer unseres Körpers hängt von der absoluten Natur Gottes nicht ab, so ist hinzuzufügen: wenigstens nicht direkt. Wäre das nämlich der Fall, so würde die Dauer ein ewiger Modus sein müssen. Nun ist aber nicht die Dauer, sondern das Wesen der Einzeldinge ein ewiger Modus. Folglich fallen Wesen und Dauer in der empirischen Existenz der Einzeldinge auseinander: Das Wesen hängt direkt nur von Gott ab, es folgt aus der ewigen Notwendigkeit der göttlichen Natur; die Dauer hängt direkt nur von äußeren Umständen, der äußeren Natur und Aufeinanderfolge der Dinge, ab, die ihrerseits nur dann vollständig erklärt werden könnten, wenn wir gleichsam den unendlichen Regressus des empirischen Kausalgeschehens vollendet denken, das heißt ihn so denken, wie er in seiner Totalität direkt aus der ewigen Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt. Dann haben wir die Übereinstimmung (Harmonie) zwischen dem Wesen und der Existenz der Einzeldinge allerdings hergestellt. In dieser vollendeten Erkenntnis hätte dann auch die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkte der Dauer ihre Erklärung und zureichende Ergänzung gefunden. An die Stelle der Vorstellung einer bestimmten Dauer muß alsdann der Begriff des ewigen Wesens der Dinge treten, ein Begriff, in dem die Vorstellung der Dauer gleichsam ausgelöscht ist, ähnlich wie in der absoluten Idee Gottes die Vorstellung einer

causa externa ausgelöscht ist. Jene vollendete Erkenntnis — sie ist in ihrer Totalität nichts anderes als der göttliche intellectus infinitus — schließt mit dem Begriff des wahren Wesens der Dinge zugleich auch den Begriff des wahren Wesens der Dauer (der Vorstellung, des Leidens) ein. M. a. W.: die Idee der Dauer ist im intellectus infinitus als das aufgehobene Moment einer Erkenntnis vorhanden, die auf die räumliche Koëxistenz und zeitliche Sukzession der veränderlichen Einzeldinge und folglich auch auf die äußere Natur derselben keine Rücksicht zu nehmen braucht, weil sie die ewige Wahrheit der Dinge selbst ist, d. h. weil sie das formale Wesen der Dinge, so wie es aus der ewigen Notwendigkeit Gottes unmittelbar folgt, in der Form einer unmittelbaren, einheitlichen (intuitiven) Anschauung objektiv (gegenständlich) in sich trägt.

4. Wesen und Vorstellung.

Alle Begriffe, die aus dem reinen Geiste folgen, und die der Geist absolut bildet, drücken Unendlichkeit aus ([ideae] quas [intellectus] absolute format, infinitatem exprimunt) [1]. Mit Hilfe solcher Begriffe die erschaffenen Dinge erkennen, heißt daher sie eo ipso mit der Gottesidee in Verbindung bringen oder deutlich einsehen, daß die erschaffenen Dinge aus der Natur Gottes mit Notwendigkeit folgen [2]. Diese Betrachtungsweise ist stets eine adäquate. Von diesem Gesichtspunkte die Dinge betrachten, heißt sie sub specie aeterni betrachten. Daher ist im Begriff der absoluten Quantität die Vorstellung der Dauer ausgelöscht oder doch nur insofern

[1]) Tract. de Int. Emend. pg. 33 sub. III.

[2]) Vgl. Cog. Metaph. Append. II, Cap. X, gegen Ende. Man kann im Sinne Spinozas wohl sagen: der Begriff einer unendlichen Dauer ist eine contradictio in adjecto. Daher ist auch der Begriff der Ewigkeit etwas ganz anderes als der Begriff einer unendlichen Dauer.

enthalten, als dieser Begriff gegen die Möglichkeit einer Dauer, das heißt einer unbestimmten Fortsetzung der Existenz (indefinita existendi continuatio: Eth. II, Def. V), keinen Widerspruch erhebt. Daß die Vorstellung einer solchen beschränkten Existenz oder Dauer im phänomenalen Sinne unmöglich ist, folgt aus jenem Begriff nicht. Über die Vorstellung, die wir von den Dingen haben, sagt der Begriff des Wesens nichts aus. Eben darum braucht auch die Vorstellung dem Wesen nicht zu widersprechen. Wir haben ja bereits gesehen, daß die Vorstellung an und für sich ein Quell des Irrtums nicht ist. Nicht deswegen stellen wir uns die Sonne in einer Entfernung von 200 Fuß vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern deshalb, weil der Geist nur insofern die Größe der Sonne begreift, als der Körper von der Sonne erregt wird (quia Mens eatenus magnitudinem solis concipit, quatenus Corpus ab eodem afficitur. Eth. IV, Schol. zu Prop. 1).

Hiermit ist deutlich darauf hingewiesen, daß das Wahrnehmungsbild der Dinge nur den äußeren Anlaß darbietet, um über das Wesen der Dinge nachzudenken. »Der Verstand begreift die Dinge nicht sowohl unter dem Gesichtspunkte der Dauer, als unter einem gewissen Gesichtspunkte der Ewigkeit und Unendlichkeit (unbegrenzter Zahl); oder vielmehr: er achtet auf die zu erkennenden Dinge, aber weder auf die Zahl, noch auf die Dauer. Wenn er dagegen die Dinge [bloß] vorstellt, so denkt er sie sich unter bestimmter Zahl und bestimmter Dauer und Quantität«. (Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; vel potius ad res percipiendas nec ad numerum nec ad durationem attendit: cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione et quantitate percipit. De Int. Emend. pg. 33, sub V). Der Verstand achtet (attendit) auf die zu erkennenden Dinge, sagt Spinoza. Das heißt: das Ding, das erkannt werden soll, muß

da sein, ja, es muß sogar in Form der Vorstellung gegeben sein. Denn — so lautet Eth. II, Prop. 13 — »das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existiert, und nichts anderes«. Die empirische Wahrnehmung ist also der Ausgangspunkt. Die Existenzart, in der das zu erkennende Ding ursprünglich (in der empirischen Wahrnehmung) gegeben ist, ist die Vorstellung. Sie ist gleichsam das Demonstrationsobjekt, an welchem sich das Denken (die Tätigkeit des Geistes) in der Wirklichkeit, die es doch erkennen will, zunächst orientiert. Da weder das Wesen Gottes noch das Wesen der Dinge sinnlich wahrgenommen werden kann, so kann freilich auch die Erkenntnis des Wesens, das heißt die richtige Definition des Dinges oder die Auffindung der bewirkenden Ursache, die zur Wesensbestimmung unbedingt nötig ist, nicht direkt der äußeren Erfahrung, sondern nur dem Denken entnommen werden[1]. Die äußere Erfahrung (die Vorstellung also) ist jedoch trotzdem notwendig, um das Denken (den Geist) zu bestimmen, über das Wesen der Dinge nachzudenken. Sie wirkt als Reiz, als stimulus; ja noch mehr; um sich über das Wesen eines Dinges zu informieren, ist nicht bloß nötig, daß das Ding in einer bestimmten Existenzart (der Vorstellung, wie wir gesehen haben) ursprünglich gegeben ist, sondern es müssen auch zugleich andere Dinge in derselben Existenzart mit dem zu erkennenden Dinge gegeben sein. Denn nur durch Feststellung der übereinstimmenden und verschiedenen Merkmale der Dinge auf Grund ihrer Vergleichung untereinander kann das spezifische Wesen eines Dinges ermittelt werden. Aus der einzelnen Vorstellung allein kann auf das, was das Ding an sich selbst ist, nicht geschlossen werden. Denn jede Vorstellung bezieht sich zu-

---

[1]) Vgl. Ep. 4: definitio sive clara et distincta idea. Ferner Ep. 9.

nächst immer nur auf eine bestimmte Körpererregung, die die Natur des äußeren und die Natur des menschlichen Körpers zugleich einschließt; und die Ideen solcher Erregungen sind, sofern sie bloß auf den menschlichen Geist bezogen werden, immer wie Schlußfolgerungen ohne Vordersätze anzusehen, das heißt, sie sind nicht klar, sondern verworren (Eth. II, Prop. 28 Dem.). Davon haben wir früher ausführlich gehandelt. Hier kommt es darauf an, im Hinblick auf die Lehre vom Wesen die richtigen Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Die zunächst liegende Folgerung ist, daß die Vorstellung oder die sinnliche Existenzform des Dinges zwar ein Symbol oder eine unter unendlich vielen Repräsentationen der Wesenswirklichkeit des Dinges sein kann, keineswegs aber mit dieser Wesenswirklichkeit identisch ist. Zunächst läßt die Vorstellung nur erkennen, daß etwas da ist, was Wesen hat. Wie aber dieses Wesen selbst beschaffen ist, darüber gibt sie uns direkt keine klare Auskunft. Um diese Auskunft zu erhalten, müssen wir mehrere und zwar möglichst viele Vorstellungen miteinander vergleichen (Eth. II, Schol. zu Prop. 29), das heißt: das Denken muß in Tätigkeit treten in der Weise, daß nicht die äußeren, sondern die inneren Beziehungen der Vorstellungen offenbar werden. Da ohne die Vorstellung uns die Existenz des Dinges nicht zum Bewußtsein kommen würde, so ist also alles Erkennen immer zugleich auch Vorstellungstätigkeit in der Weise, daß die Vorstellung das Denken zu schöpferischer Betätigung anregt und mit dieser Betätigung sich das Bewußtsein der objektiven (extramentalen) Wirklichkeit des Objektes regelmäßig verbindet. In keinem Fall darf aber die Existenzart eines Dinges mit dem Wesen desselben verwechselt werden; und auch die bloße Existenz des Dinges, die ihm zugesprochen werden muß, insofern es uns in der Form der Vorstellung gegeben ist, darf nicht mit derjenigen Existenz des Dinges verwechselt werden, die ihm zugesprochen werden

muß, wenn wir bloß auf das Wesen des Dinges achten. Beziehen wir die Existenz bloß auf das Wesen des Dinges, so kann dieselbe, da das Wesen ewig ist, ebenfalls nur eine ewige genannt werden. Beziehen wir dagegen die Existenz des Dinges nur auf die Vorstellungsform, so muß sie vergänglich und durch äußere Ursachen veranlaßt sein, da ja die Vorstellung selber vergänglich und durch äußere Ursachen veranlaßt worden ist.

5. Wesenswirklichkeit und Erscheinungswelt.

Je mehr ein Ding von Gott direkt bestimmt ist Wirkungen auszuüben, das heißt, je mehr die Wirkungen des Dinges zu seinen eigenen Wesensbestimmungen gerechnet werden müssen, ohne die es weder sein noch begriffen werden kann, um so freier von der Gewalt äußerer Einflüsse steht es da; um so mehr fallen in einem solchen Dinge Wesen und Existenz zusammen; um so positiver, wirkungsfähiger, selbständiger ist es; um so weniger braucht es zu leiden; um so weniger sich äußerer Hilfsmittel zum Sein und Wirken zu bedienen; um so weniger ist es zerstörbar. Alles, was existiert, existiert nur in Gott und kann daher nur von Gott zum Sein und Wirken bestimmt werden. Doch genügt der bloße Hinweis auf Gott oder das Bewußtsein dieser allgemeinen Abhängigkeit von Gott, die, eben weil sie für alle Dinge Giltigkeit hat, für keins etwas Charakteristisches ist, nicht, um das wahre Wesen oder den Umfang derjenigen Macht zu bestimmen, die dem Dinge spezifisch zukommt, das heißt ihm von Gott unmittelbar verliehen ist und je nach Maßgabe der Umstände fortwährend von neuem verliehen wird. Das Wirken eines jeden Dinges schließt außer der allgemeinen Abhängigkeit von Gott noch eine besondere ein, ohne die es ebenfalls weder sein noch begriffen werden kann, und außerdem noch eine Abhängigkeit

von äußeren Umständen, die indirekt auch eine Beziehung zu Gott involviert. Diese Abhängigkeit von äußeren Umständen gehört zwar nicht zum wirklichen Wesen des Dinges, drückt, wie wir gesehen haben, dieses Wesen selbst nicht aus, ist aber entschieden *ein Index der Wesenseigentümlichkeit*, denn wir sahen ja, daß diese Abhängigkeit um so größer ist, je geringer die allgemeine und besondere Macht des betreffenden Dinges selbst ist, mit der es von Gott ausgestattet ist. Daraus folgt, daß aus der empirischen Existenzart eines jeden Dinges, wenn wir nur recht viele Umstände beachten, die auf das betreffende Ding einwirken, sehr wohl geschlossen werden kann, was das Ding an sich selbst ist, das heißt, welche allgemeine und besondere Macht ihm von Gott wirklich zuerteilt worden ist.

Die empirische Existenzart der Dinge ist zwar nicht mit der Wesenswirklichkeit der Dinge selbst identisch, aber, richtig benutzt, doch ein Mittel — und für uns sogar das einzige Mittel —, um einen Rückschluß auf das Wesen des Dinges an sich zu machen. Das Wesen ist die besondere Abhängigkeit von Gott, die dem Dinge zuteil geworden ist, insofern aus der ewigen Natur Gottes Unendliches auf unendlich verschiedene Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann,) mit absoluter Notwendigkeit folgt. Das Wesen eines Dinges erkennen heißt also: aus der Beobachtung der äußeren Abhängigkeit, in der das Ding steht, richtige Schlüsse ziehen auf die besondere Abhängigkeit des Dinges von Gott; es heißt die Dinge untereinander vergleichen, und zwar mit besonderer Rücksicht darauf, wie sie aufeinander reagieren: ob z. B. die Wirkungen, die von ihnen auszugehen scheinen, sich gleich bleiben, wenn die äußeren Umstände wechseln, oder nicht; kurz es handelt sich um eine sorgfältige Analyse der Erfahrungsobjekte, so wie sie uns in der Vorstellung gegeben sind — denn auf andere Weise sind sie uns nicht zugänglich —, immer aber unter Leitung der Vernunft und nach der Norm

der allem vernünftigen Denken immanenten Gesetzmäßigkeit und Gottesgewißheit. Es handelt sich darum, die Sinnenwelt in eine Schöpfung des Geistes umzuwandeln; denn »der menschliche Geist hat weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt (ex communi Naturae ordine), das heißt, so oft er äußerlich, nämlich wie ihm die Dinge zufällig aufstoßen (ex rerum fortuito occursu), bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten, nicht aber quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur. Eth. II, Scholion zu Prop. 29.

Das Wesen ist einzig. Würde daher das Wesen der Außendinge mit der Vorstellung ohne weiteres gegeben und mithin auch durch die Vorstellung ohne weiteres erkennbar sein, so würden wir von ein und demselben Dinge stets nur ein und dieselbe Vorstellung haben; und aus dieser Vorstellung würden alle Eigenschaften des Dinges leicht abgeleitet werden können. Dem ist aber nicht so. Daraus können wir schließen, wie sich Wesen und Vorstellung zueinander verhalten. Wäre das Wesen teilbar oder ein Gattungsbegriff, so würde in jeder Vorstellung eine bestimmte Eigenschaft des Wesens zutage treten und die assoziative Verknüpfung der Vorstellungen eine Gesamtvorstellung ergeben, die mit dem Begriff (dem Wesen) des Dinges, auf das sich die Vorstellungen beziehen, vollkommen identisch wäre. Dann hätten wir nichts weiter zu tun als unser Gedächtnis mit möglichst vielen Vorstellungen auszustopfen, und würden damit zu den höchsten schöpferischen Leistungen befähigt sein. So ist es aber nicht. Die Vorstellungs- oder empirische Erscheinungswelt ist ein Ganzes

und als solches eine einzigartige, absolut notwendige, schlechthin mit nichts anderem zu vergleichende Form der Darstellung oder Verwirklichung göttlicher Gedanken und Kräfte. Sie ist ein ewiger und unendlicher Modus der göttlichen Cogitatio, ein Modus, welcher, das war zweifellos die Meinung Spinozas, zwar nicht im einzelnen, wohl aber als Ganzes, eine ewige und unendliche Folge aus dem intellectus infinitus ist, also als die ewige und unendliche Modifikation einer anderen ewigen und unendlichen Modifikation betrachtet werden muß. Hiermit ist der ebenso wahre wie tiefsinnige Gedanke ausgesprochen, daß die ganze Sinnenwelt in einer geistigen Welt höherer Ordnung eingeschlossen liegt, einer Welt, die der Vorstellungswirklichkeit immanent ist, sie bis in ihre letzten Elemente hinein durchdringt und durchleuchtet. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit. Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein. Wenden wir diesen Satz auf das Verhältnis von Geistes- und Sinnenwelt, Wesenswirklichkeit und Vorstellungswirklichkeit an, so heißt das: diese Vorstellungswirklichkeit läßt sich nicht durch sich selbst interpretieren, sondern sie bedarf einer Kraft des Geistes, die sie einem reinen Geiste gleichsam einverleibt, die sie von Grund aus umgestaltet und in seine freie Schöpfung verwandelt.

Es ist eine Eigentümlichkeit der Vorstellungswelt und der Vorstellungserkenntnis, daß wir in dieser Welt und durch diese Erkenntnis Dauer und Quantität ganz beliebig bestimmen können. Wenn wir nämlich die Quantität von der Substanz (der wirkenden Ursache) trennen, und die Dauer von dem Modus, wie die Dinge aus der Ewigkeit fließen, losgelöst betrachten, so entstehen Maß und Zeit. Und so sehen wir denn auch in der Tat alles, was ein Gegenstand der Sinneserkenntnis ist, unter dem Gesichtspunkte von Zeit, Maß, Zahl usw. an (vgl. Ep. 12 an Ludwig Meyer). Diese Betrachtungsweise

ist unvermeidlich, ja sogar berechtigt, solange wir nichts weiter wollen, als die Erfahrungs- oder Vorstellungswelt durch sich selbst interpretieren. Ein anderes Beispiel, das für das Verhältnis von Wesenswirklichkeit und Erscheinungswelt nicht minder bezeichnend ist, findet sich in der Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes: »Wenn wir uns«, so heißt es hier, »z. B. vorstellen[1]), daß aus der Bewegung einer Fläche ein Körper entsteht, aus der Bewegung einer Linie dagegen eine Fläche, aus der Bewegung eines Punktes endlich eine Linie, so dient dieses Wissen nicht zum Verständnis, sondern lediglich zur Beschränkung der Quantität (non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem). Es erhellt dies daraus, daß wir uns denken, dieselben entstehen durch die Bewegung, während doch die Bewegung nicht gedacht werden kann, ohne daß man die Quantität denkt. Ebenso können wir die Bewegung zur Bildung einer Linie ins Unendliche fortsetzen, was keineswegs geschehen könnte, wenn wir nicht die Idee einer unendlichen Quantität hätten«[2]). Auch in diesem Fall wird der im Prinzip verfehlte Versuch unternommen, eine gegebene Vorstellungswirklichkeit durch sich selbst, das heißt an der Hand von Mitteln zu interpretieren, die selber Vorstellungen sind. Dabei wird die wahre causa efficiens, die das Wesen der Sache ausdrückt, nicht berücksichtigt. Denn nicht auf das äußere, sondern auf das innere Verhältnis der Vorstellungen zueinander kommt es an: es kommt auf die intersubjektiven, logischen Beziehungen der sinnlichen Wahrnehmungen an; es kommt darauf an, die Quantität nicht durch die Vorstellung einer bestimmten Bewegung, sondern die bestimmte Bewegung durch den bestimmten Begriff (idea = conceptus) der Quantität zu definieren, der

---

[1]) percipere.
[2]) De Int. Emend. pg. 33 sub III.

als ein Stammbegriff des Verstandes bezeichnet werden muß, weil ihn der Verstand absolut bildet (absolute format)[1], ohne andere Gedanken in Betracht zu ziehen[2]), weshalb er für alle Begriffe und Vorstellungen, die direkt oder indirekt mit ihm zusammenhängen, das unbedingte Apriori ist. Erst auf diese Weise ist diejenige Ordnung der Begriffe hergestellt, die aus der Wesenswirklichkeit des Geistes mit absoluter Notwendigkeit folgt. Diese Folge schließt die Gewißheit der Wahrheit eo ipso ein. Denn die Wesenswirklichkeit des Geistes und die Wesenswirklichkeit der Objekte des Geistes ist ein und dieselbe.

Die Objekte der Sinnenerkenntnis sind die Vorstellungen. Das Objekt der Vorstellung ist ein Körper. Aber der Geist ist der ewige Schöpfer seiner Objekte. Daher ist es von vornherein verfehlt, die Schöpfungen des Geistes, das heißt die adäquaten Begriffe (die Essenzen der Dinge) den einzelnen Vorstellungen so zuzuordnen (sie in der Weise auf dieselben zu beziehen), wie sie in der Wahrnehmung uns unmittelbar gegeben sind und zufällig aufstoßen. Weil man immer wieder in diesen Fehler gefallen ist, hat man namentlich die für das Verständnis der ganzen spinozischen Immanenzlehre so überaus wichtige Frage nach dem Verhältnis und dem Zusammenhange des Unveränderlichen und Ewigen in der Welt und des Endlichen und Wechselnden in derselben unter ganz falsche Gesichtspunkte gerückt[3]). Der Fehler läuft, im Sinne Spinozas gesprochen, darauf hinaus, daß man die Vorstellung, dieses

---

[1]) De Int. Emend. pg. 32 f. sub II und III.

[2]) »Die Ideen der Bewegung bildet der Verstand nur, indem er die Idee der Quantität in Betracht zieht« (motus vero ideas non nisi attendendo ad ideam quantitatis).

[3]) Daher scheint mir im Sinne Spinozas schon die Fragestellung falsch zu sein, die sich z. B. bei Martineau (A study of Spinoza, 3rd Ed. Lond. 1895; S. 209) findet: how a finite thing, producing a finite, can secure it an eternal essence not springing from the finite.

flüchtigste, labile, halb der Sinnenwelt, halb der reinen Geistestätigkeit angehörende Gebilde, für das Spinoza augenscheinlich sogar wegen des Namens in Verlegenheit war, mit dem ewigen Dinge selbst verwechselt. Dieses gerade ist der wahre, ja im Grunde einzige Gegenstand der Erkenntnis. Er darf mit einer Einzelvorstellung nie und nimmer identisch gesetzt werden. Für den richtigen Satz, daß die adäquate Idee, die das Wesen eines Dinges ausdrückt, ein ewiger Modus ist, darf niemals der falsche Satz eingetauscht werden, daß die Idee in der Form der Vorstellung ein ewiger Modus ist und in dieser Form mit dem Dinge, das der wahre Gegenstand des Erkennens ist, übereinstimmt. Um zur Erkenntnis dieses Gegenstandes zu gelangen, müssen wir daher die Wirklichkeit, wie sie uns in der Vorstellung gegeben ist, von Grund aus gleichsam im Geiste neu entstehen lassen; wir müssen sie gleichsam bis in die Tiefen zerstören, um sie im Geiste wieder von neuem aufzubauen und zu unserem lebendigen, selbsterworbenen Besitze zu machen.

6. Die Substanz ist das einzig Positive.

Die Substanz ist causa sui, absolut selbständig und frei (ens absolute indeterminatum). Alle Dinge bedürfen zu ihrer Existenz einer äußeren (existentiellen) Ursache mit einziger Ausnahme der Substanz. Was wäre jedoch die Substanz ohne Schöpferkraft, das heißt ohne Wirkungen? Sie ist ja kein starres, totes Sein, sondern unendliche Wesensfülle, ewige und unendliche Kraftentfaltung. Wirken heißt vom Standpunkt der Substanz Sichselbstbeschränken. Auch die folgende Auffassung trifft das Richtige: die Substanz schafft sich ewig von neuem; denn sie erhält sich ewig und bleibt ihrem inneren Wesen nach ewig dieselbe. Ihr Wesen ist ihr unendliches Sein und Wirken. Auch Selbsterhaltung ist nach Spinoza unmöglich

ohne Kraftäußerung. Daher gilt auch von den einzelnen Dingen, daß sie, um in ihrem Sein zu beharren, der Kraft Gottes bedürfen. Die Kraft Gottes ist aber mit der immanenten Kraft der Dinge selbst identisch, wie sie in ihrem Wesen zum Ausdruck kommt, und strömt gleichsam von zwei Seiten her in jedes Ding hinein: 1) innerlich, 2) von außen her. Beide Kräfte sind aber ein und dieselben, da wir sie ja beide auf das absolute Wesen Gottes beziehen müssen, der das wesensbildende Prinzip schlechthin ist, weshalb auch, wie ich früher sagte, der Begriff der causa externa in Gott gleichsam ausgelöscht ist.

Dem Satze Pascals, daß die Vielheit, die sich nicht zur Einheit erhöht, Verwirrung, die Einheit, die nicht von der Vielheit abhängt, Tyrannei ist[1]), hätte Spinoza nur in seinem ersten Teile beistimmen können. Dem zweiten Teile würde er nur dann beipflichten können, wenn die Einheit, das kann nur heißen Gott oder die Substanz, nicht zugleich causa sui, nicht ein ens absolute infinitum et indeterminatum, nicht das allen Dingen immanente Prinzip ihres wahren Seins und Wirkens wäre. Wäre aber die Substanz das nicht, so würde sie dann freilich auch keine Einheit — und das heißt eben wieder keine Substanz im spinozischen Sinne des Wortes — sein. Daher liegt dem Pascalschen Gedanken eine anthropomorphistische Gottesvorstellung zu Grunde, die Spinoza entschieden ablehnen muß.

Man braucht sich das Leben oder die Machtentfaltung der Substanz innerhalb der gegebenen Einzeldinge nur als eine organische zu denken, um von ihrer immanenten Wirksamkeit in den Dingen sofort ein anschauliches Bild zu gewinnen. Die Substanz wirkt, heißt von diesem Gesichtspunkt aus, daß sie sich differenziert. Und wir müssen damit die Vorstellung verbinden, daß die Substanz stets, das heißt

[1]) Pascal, Pensées, Art. XV, Nr. 114.

von Ewigkeit zu Ewigkeit als ein bis ins Unendliche differenziertes Wesen existiert hat. So wird verständlich, daß sie sich in ihrem absoluten Wesen ewig gleichbleibt, trotzdem aber sich zu qualitativ verschiedenen Kraftäußerungen entfalten und zugleich unendlich viele Daseinsweisen annehmen kann, die, sobald sie als kausal bedingt aufgefaßt werden, notwendig auch von dem Wesen des Ganzen (der absoluten Substanz) verschieden sein müssen[1]). Wie in jedem lebenden Organismus die einheitliche Kraft des gegebenen Ganzen das Prius, d. h. das der differenten Wirksamkeit der einzelnen Organe gegenüber von Natur (causalitate) Frühere ist, alle Kraftentfaltung des Ganzen sich aber stets zugleich innerhalb der in innigster Wechselbeziehung zueinander und zum Ganzen stehenden Teile verwirklicht, so verwirklicht sich auch das Leben und die Kraft der nur durch sich selbst bestehenden, allmächtigen und alles in sich begreifenden Substanz nur im Zusammenhang der Einzeldinge, die so völlig von der Kraft des Ganzen, in welcher sie enthalten sind, abhängen, daß sie ohne sie weder sein noch begriffen werden können. Will man den Sinn der spinozischen Lehren nicht von Grund aus verfehlen, so muß man nicht die Einzeldinge, sondern die Substanz positiv setzen. Treffend sagt Friedrichs[2]): »Wenn die Substanz frei oder unabhängig, der Modus nicht frei oder abhängig heißt, so sind dies zwar kontradiktorisch entgegengesetzte, aber doch völlig klare und bestimmte Ausdrücke, weil jedermann damit einen durchaus deutlichen Begriff verbindet, und der Vorwurf der Unbestimmtheit kann weder die Substanz noch die Modi treffen, wenn man sie logisch gegeneinander

---

[1]) Causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Eth. I, Schol. zu Prop. 17. Die Einzeldinge haben von der Substanz das Wesen, folglich sind sie und die Substanz wesensverschieden. Vgl. S. 131 f. dieser Schrift.

[2]) a. a. O., S. 34 f.

abgrenzt. Und was heißt ferner positiv und negativ, wenn man nicht den sprachlichen Ausdruck, sondern den Begriff, die Bedeutung gelten läßt? Ist der Begriff der Unabhängigkeit oder Unteilbarkeit deshalb negativ, weil die Abhängigkeit oder Teilbarkeit positiv angenommen wird? Warum nicht umgekehrt? Wenn man nämlich in dieser Weise philosophiert, so vergißt man dabei, daß dies im Spinozismus nicht möglich ist. Man geht nämlich als selbstverständlich von den Einzeldingen aus, setzt ihre Bestimmungen als positiv, und folglich die der Substanz als negativ. Aber was hindert mich denn, es umgekehrt zu machen, von der Substanz auszugehen, ihre Bestimmungen positiv und die der Einzeldinge negativ zu nehmen?«

»Ja weil die Substanz bei Spinoza das kausale Prius ist, so muß man von ihr den Ausgangspunkt nehmen, und alsdann kann von ‚bloß negativen Bestimmungen der Substanz', wie man so oft liest, nicht mehr die Rede sein. Dann sind die Bestimmungen der Modi im Verhältnis zur Substanz negativ, ohne daß aber, wie gesagt, die Modi deshalb ‚unbestimmt' würden. (Sie unterscheiden sich auch außerdem voneinander und sind also auch insofern bestimmt.) Hier ist also der Punkt, an dem man so recht deutlich sehen kann, daß und warum die spinozische Logik die oben erläuterten Begriffe positiv und negativ in einer weit tieferen Bedeutung faßte, indem sie dieselben auf das Dasein der Dinge selbst bezog und ihnen so die Bedeutung des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Mangellosen und Mangelhaften verlieh. Ist nun die Substanz das Erste, Ursachlose, von absoluter Bejahung der Existenz, so müssen selbstverständlich alle ihre Bestimmungen absolut positiv, und die der determinierten oder abhängigen Modi im Vergleich dazu sämtlich negativ sein. Für Spinoza sind darum Bestimmungen, wie Unteilbarkeit, Ewigkeit, Freiheit usw. etwas eminent Positives, und die

Teilbarkeit, Zeitlichkeit usw. etwas, was die Beschränktheit und Mangelhaftigkeit des Dinges anzeigt, also etwas Negatives, wenn auch die sprachlichen Bezeichnungen oft das Gegenteil anzudeuten scheinen, — kein Wunder, da der Mensch die Sinnen- und Erfahrungswelt anfänglich für das allein Wirkliche hält und erst nach langem Nachdenken zum Substanzbegriff kommt. Ist ihm aber dies gelungen, so kehrt sich das Verhältnis gewissermaßen um: das zeitlich Erste wird das kausal Zweite, und das zeitlich Letzte wird das kausal Erste, und es wäre völlig unnatürlich, dies kausal Erste und seine Bestimmungen negativ zu nennen«.

Die Substanz und immer wieder nur die Substanz ist also das einzig Positive. Sie ist die causa efficiens κατ' ἐξοχήν. Die Substanz wirkt, heißt: sie erhält sich selbst, sie beschränkt sich selbst, sie differenziert sich selbst, oder sie produziert Wesen. Alles, was existiert und wirkt, ist daher sie selbst, und wir können immer wieder nur hinzufügen: sie selbst entweder in unendlicher oder in endlicher Form. Die Frage: wie kommt die Verschiedenheit in die Substanz hinein? kann hiernach kaum noch Schwierigkeiten machen. Jede Verschiedenheit ist unter dem hemmenden Einfluß der Substanz leicht zu erklären. Ihr Wirken ist ja ihre innere Selbstbeschränkung, ihre innere Selbstbeschränkung aber das Setzen hemmender Einflüsse, das Erzeugen von inneren und äußeren (essentiellen und existentiellen), *also realen Gegensätzen in sich selbst.* Soweit diese Differenzierung, Seinsveränderung oder Selbstbeschränkung eine ursprüngliche ist, das heißt nur aus dem Wesen der absoluten Substanz selbst erklärt werden kann, oder, wie man sagen muß, eine ewige ist — denn alles, was aus der absoluten Machtvollkommenheit Gottes unmittelbar folgt, ist ewig — soweit haben wir es mit einer *bestimmten Wesensschöpfung* (einem ewigen Modus) zu tun, das heißt einer *spezifischen* Kraft der inneren, unvergänglichen Selbst-

beschränkung des göttlichen Wesens. Nicht von den ephemeren Darstellungsformen der ewigen substantiellen Kräfte in den endlichen und veränderlichen Einzeldingen ist hier die Rede, sondern von den Wesenheiten oder ewigen Dingen, die aus der Allmacht Gottes mit ewiger Notwendigkeit unmittelbar folgen bez. durch solche unmittelbaren ewigen Modifikationen der Substanz direkt vermittelt sind; denn »alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes [das heißt: der Substanz] folgt, mußte immer und unendlich existieren, oder ist eben durch dieses Attribut [das heißt: durch die Substanz selbst] ewig und unendlich (Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. Eth. I, Prop. XXI). Und: »Alles, was aus irgend einem Attribut Gottes folgt, sofern dasselbe durch eine solche Modifikation modifiziert ist, welche sowohl notwendig als unendlich durch dasselbe existiert, muß ebenfalls sowohl notwendig als unendlich existieren« (Quicquid ex aliquo[1]) Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere. ibid. Prop. 22). Somit stellen sich diese ewigen und unendlichen Modifikationen oder, was dasselbe ist, diese ewigen und unendlich wirkenden substantiellen Kräfte in einen diametralen Gegensatz zu den endlichen und vergänglichen Selbstbeschränkungen der Substanz, die, eben weil sie endlich und vergänglich sind, nur von äußeren (nicht zum ewigen Wesen der Dinge gehörenden) Ursachen abhängen und sich daher auch stets nur in räumlich-zeitlicher Form abspielen können.

Steht damit die Annahme, daß sich jene ewigen und

---

[1]) »aliquo« muß es selbstverständlich heißen, nicht alio, wie in den Ausgaben von Paulus und Bruder steht. Die Opera posthuma (1677) haben richtig »aliquo«; ebenso die Ausgaben von Vloten und Land. Hiernach ist die Übersetzung Sterns zu berichtigen.

unendlichen Kräfte innerhalb des empirischen, das heißt nur in räumlich-zeitlicher Form gegebenen Kausalzusammenhanges entfalten, in Widerspruch?

7. Zwischen Wesen und Erscheinung besteht kein Widerspruch.

Die Auffassung der Dinge unter dem Gesichtspunkt ihrer existentiellen (äußerlichen) Determination oder zeitlich-räumlichen Beschränkung heißt Vorstellungserkenntnis oder sinnliche Wahrnehmung. Es ist wahr: was uns diese Erkenntnis unmittelbar lehrt, ebenso wie das, was aus ihr unmittelbar folgt, bezieht sich stets nur auf die vergängliche Existenz und Existenzart der Dinge, die mit ihrem ewigen Wesen direkt in keinerlei Zusammenhang stehen. Warum steht die Vorstellung der vergänglichen Existenz und Existenzart (der äußeren Natur oder Beschaffenheit der Dinge) direkt in keinem Zusammenhang mit dem ewigen Wesen der Dinge? Weil, wie wir gesehen haben, diese Vorstellung nicht das Produkt einer reinen Geistestätigkeit ist; ebensowenig wie die Existenz und Existenzart (die äußere Natur und Beschaffenheit der Dinge) ein Produkt ihrer reinen Wesenswirklichkeit ist. Daß in den Vorstellungen als solchen der Grund des Irrtums nicht liegt, haben wir klar uud deutlich eingesehen. Und so kann denn auch die vergängliche Existenz und Existenzart der Dinge an und für sich nicht mit dem ewigen Wesen der Dinge in Widerspruch stehen. Der Widerspruch kommt erst dadurch in die Vorstellungen hinein, daß wir den Teil mit dem Ganzen verwechseln, daß wir eine Ordnung oder Verbindung der Vorstellungen herstellen, die willkürlich und subjektiv genannt werden muß, weil sie sich nicht nach einer festen Norm vollzieht, einer Norm, die mit der klaren, über allen Zweifel gewissen und jeder willkürlichen Verallgemeinerung entrückten,

ewigen und unendlichen Gottesidee ein für allemal gegeben ist. Die Dinge nach dieser Norm auffassen, heißt sie eo ipso so auffassen, wie sie mit absoluter Notwendigkeit aus einander und aus dem ewigen Wesen des Geistes folgen. Es ist durchaus charakteristisch für die spinozische Erkenntnislehre, daß sie die Betätigung einer intellektuellen Funktion auch beim Irrtum voraussetzt, d. h. voraussetzt, daß ohne diese Betätigung und folglich auch ohne die Fähigkeit einer gewissen Intellektualisierung der zunächst nur psychologisch (in unmittelbarer Form) gegebenen Erfahrungsinhalte weder ein Irrtum noch eine adäquate Erkenntnis zustande kommen kann. Dadurch hat sie den Vorteil, dem reinen Phänomenalismus von vornherein die Tür weisen zu können, weil der Schein und der Irrtum erst dann beginnen, nachdem mit der Wirklichkeit sozusagen ein fester Pakt geschlossen worden ist. Die Vorstellungen an sich täuschen uns nicht, denn jede Vorstellung schließt die Bejahung ihrer selbst ein. Die Vorstellungen sind Quellen einer unmittelbaren Erkenntnis, die von der reflexiven, der begrifflichen (vermittelten) Erkenntnis nicht bloß graduell, sondern spezifisch verschieden ist. Zwar ist auch die Scientia intuitiva eine unmittelbare (anschauliche) Erkenntnis. Aber diese Erkenntnis setzt die vermittelte (begriffliche) Erkenntnis voraus; daher ist sie von der Vorstellungserkenntnis oder Imaginatio himmelweit verschieden. Sie ist, wie wir gesehen haben, die Wahrheit der begrifflichen Erkenntnis selbst, aber in anschaulicher Form. Bei Intuitio und Ratio handelt es sich um eine reine Tätigkeit des Geistes. Diese Tätigkeit ist die substantielle Tätigkeit selbst, und außer ihr ist nichts, was noch für sich bestehen bliebe, wenn wir uns diese reine Tätigkeit aufgehoben denken. Auch in den Vorstellungen ist, wie ich früher dargelegt habe, diese Tätigkeit lebendig[1]). Insofern das der Fall

[1]) Vgl. namentlich S. 204 f. u. 208 f. dieser Schrift.

ist, ist auch in den Vorstellungen etwas Positives, das durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, nicht aufgehoben werden kann (nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum. Eth. IV, Prop. 1; vgl. auch die Dem. und das Scholion). Daher sind die Vorstellungen, mögen sie den natürlichen Zustand des Körpers, die Vermehrung oder die Verminderung seines Tätigkeitsvermögens anzeigen, an und für sich dem Wahren (der begrifflichen Erkenntnis) nicht entgegengesetzt (contrariae)[1], sondern nur insofern, als ihnen andere (stärkere) Vorstellungen entgegentreten, die die gegenwärtige Existenz der vorgestellten Dinge ausschließen (imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt, sed quia aliae occurrunt iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt. Eth. IV, Prop. I Scholion). Auch Begriffe müssen daher in der Form von Vorstellungen (imaginationes oder affectus) gegeben sein, wenn sie auf die Vorstellungen wirken sollen, sei es im zerstörenden (hemmenden), sei es im erhaltenden (fördernden) Sinne. Das Positive in den Vorstellungen ist selbstverständlich nicht zerstörbar — es ist die absolute Affirmation seiner selbst und stammt unmittelbar von Gott[2]) —; doch kann sich die Kraft dieses Positiven dadurch steigern, daß es mit positiven Kräften, von denen die gleichen Wirkungen ausgehen, in Verbindung tritt; oder, wie wir uns auch ausdrücken können, das Wahre oder das positive Element in den Vorstellungen kann durch Vorstellungen im gleichgerichteten Sinne sehr wohl zu größerer Klarheit und hellerem Bewußtsein erhoben werden[3]).

---

[1]) Über den Begriff des Entgegengesetzten (der res contrariae, indifferentes etc.) siehe Friedrichs a. a. O. S. 87.

[2]) Würde ein Teil des Geistes oder der Materie (im absoluten Sinne) zerstört werden, dann würden auch der Geist überhaupt und die ganze Materie zerstört werden können.

[3]) Vgl. Eth. III, Prop. 29; 30 u. IV, Prop. 29; 30; 31.

Sobald das geschieht, ist die Verbindung der Vorstellungen jedoch keine äußerliche (assoziative) mehr, sondern eine innerliche (apperzeptive), denn sie kann nur aus der reinen Tätigkeit des Geistes erklärt werden. Die äußerliche (assoziative) Verbindung der Vorstellungen führt zu vagen, inopportunen Verallgemeinerungen (den notiones universales und termini transcendentales), die innere (apperzeptive) zu adäquaten Ideen oder Begriffen, die, eben weil sie aus der reinen Tätigkeit des Geistes entspringen, auch nur die reine Tätigkeit des Geistes ausdrücken, das heißt etwas Positives sind (conceptus actionem Mentis exprimere videtur, im Gegensatz zur perceptio oder imaginatio: Eth. II, Def. Expl.). Die äußere (assoziative) Aufeinanderfolge oder Juxtaposition der Vorstellungen drückt nicht die reine Tätigkeit des Geistes aus; das heißt: das aktive oder positive Element, das freilich auch dann in jeder einzelnen Vorstellung wirksam ist, steht ganz und gar unter dem hemmenden Einfluß äußerer Ursachen, die selbst wiederum von anderen Ursachen abhängen, und so fort ins Unendliche. Oder m. a. W.: die Tätigkeit der Vorstellungen ist gleichsam punktuell; sie ist im höchsten Maße beschränkt. Und daher stellt die unmittelbare (assoziative) Verbindung der Vorstellungen keinen stetigen Zusammenhang einer reinen Tätigkeit dar, sondern eine diskontinuierliche Folge einzelner Auffassungsakte, die jedoch, an und für sich betrachtet, nicht den geringsten Widerspruch einschließen.

Alles in allem genommen kann man demnach sagen: es gibt in der spinozischen Philosophie sowohl Erkenntnisinhalte[1]) als Erkenntnismittel, die durch keine Mittel, mögen sie wahr oder falsch, gut oder schlecht sein, durch keine Vorstellung, keine Betätigung des Denkens, keine wahre oder falsche Er-

---

[1]) Zu diesen Erkenntnisinhalten gehören in erster Reihe die Gottesidee bez. die adäquaten Ideen der göttlichen Attribute (sämtliche Communia), wie ich früher dargelegt habe (vgl. namentlich S. 213 f. dieser Schrift).

kenntnis, keine sinnliche Wahrnehmung oder Imagination, keine noch so weitgehende, inopportune Verallgemeinerung der sinnlichen Wahrnehmung aufgehoben oder radikal unterdrückt werden können. Daß sie zeitweise dennoch dem Blick entschwinden, liegt immer nur an einer unvollkommenen Konzeption des Weltbildes oder einer unvollständigen Lösung der Aufgaben des Erkennens, zu deren Vervollständigung jedoch der Geist trotzdem mit der Macht eines unwiderstehlichen und unveräußerlichen Naturtriebes hingedrängt wird. Schon diese Tatsachen lassen deutlich erkennen, daß die Behauptung, die Wesenswirklichkeit des Weltgeschehens offenbare sich innerhalb der gegebenen Vorstellungswirklichkeit selbst, nichts Widersprechendes an sich hat. Und wenn auch diese Wesenswirklichkeit durch die Vorstellung und die zufälligen Verbindungen der Vorstellungen nicht adäquat erkannt werden kann, so ist doch keine Frage, daß sie ohne die Vorstellung und ohne die zeitlich-räumliche Auseinanderfaltung des Weltbildes uns nimmermehr zum Bewußtsein kommen würde. Mit dieser Behauptung ist die Wesenswirklichkeit der Dinge nicht zu einem Accessorium der Vorstellungswelt herabgewürdigt oder überhaupt von ihr abhängig gemacht, sondern nur die psychologische Notwendigkeit auch der Vorstellungswirklichkeit als eine *absolute* und *unabänderliche* hingestellt und klar ausgesprochen, daß dem Irrtum nur die Bedeutung einer Negation, einer relativen Abwesenheit der Wahrheit innerhalb des unveräußerlichen Besitzes der Wahrheit, keineswegs aber die Bedeutung eines wesenzerstörenden Prinzips, eines destructor omnium rerum zukommt.

Was vom Irrtum gilt, gilt auch von der vergänglichen Erscheinung als solcher, der existentia actualis oder Dauer, der äußeren Beschaffenheit und den sogenannten äußeren Ursachen der Dinge, die alle und jede im einzelnen der ewigen (ontologischen) Wesenswirklichkeit genau so gegenüberstehen, wie

der Irrtum der Wahrheit, die Negation der Position, welche in und mit der Negation immer mitgedacht und mitgesetzt ist und nicht den geringsten Abbruch, nicht die geringste Einbuße ihrer prädominierenden Macht und umfassenden Bedeutung dadurch erleidet, daß sie sich zu unterschiedlichen Bestimmungen ihrer selbst entfaltet. Da wir nun einmal Erdenwürmer sind, so kann sich auch die Erkenntnis Gottes in uns nur an der Auffassung der zeitlich-räumlichen Entfaltung des Weltbildes und der in der Sinneswahrnehmung sich uns aufdrängenden äußeren Beziehungen der Dinge entzünden. Daher stehen, wie wir ergänzend hinzufügen können, selbst unsere Irrtümer, unsere Leiden und die Macht des Bösen, obschon sie an sich nichts Positives sind, dennoch indirekt ebenfalls im Dienste jener Gotteserkenntnis, an der auch sie wider Wissen und Willen mitarbeiten — freilich, muß hinzugefügt werden, sobald wir sie unter diesem Gesichtspunkt betrachten, sobald wir das Bewußtsein dieses Zusammenhanges unseres Vorstellens, Strebens und Leidens mit der Gottesidee und der göttlichen Wesensbestimmung der Dinge wirklich in uns herstellen, hört der Irrtum auf Irrtum, das Leiden Leiden und der böse Wille ein böser Wille zu sein. Der Geist, der diese Erkenntnis in sich schließt, kann nicht von äußeren Ursachen, sondern nur von inneren Ursachen zu ihr bestimmt worden sein (Eth. III, Prop. 3 u. Dem.). Er hat jetzt nichts mehr in sich, was eine Verneinung in sich schließt (insofern er als ein Teil der Natur betrachtet wird, der für sich allein, ohne andere Dinge, nicht klar und deutlich erfaßt werden kann, schließt er stets eine Verneinung in sich), sondern er ist gleichsam zu sich selbst gekommen, und alle Bestimmungen eines solchen Geistes können nur etwas Positives sein. Eine Möglichkeit, daß der Mensch kein Teil der Natur wäre und ihrer gemeinschaftlichen Ordnung nicht zu folgen hätte, gibt es nicht (Eth. IV, Append. § 7). Es ist daher auch unmöglich,

daß der Mensch keine inadäquaten Ideen hat (vgl. Coroll. zu Prop. 64, Eth. IV; ferner ibid. Prop. 4). Der Mensch kann nicht alle Veränderungen, die von äußeren Ursachen herrühren, von sich fern halten; noch weniger ist der conatus suum esse conservandi, soweit er sich im Menschen äußert, mit dem unendlichen Vermögen der Natur selbst identisch, obschon er zur ewigen Wesenswirklichkeit aller Dinge gehört. Dieses Vermögen, das mit dem conatus suum esse conservandi im Menschen zusammenfällt, ist nur ein sehr kleiner Teil des unendlichen Vermögens, das heißt des Wesens Gottes oder der Natur (Dem. zu Eth. IV, Prop. 4). Der Mensch ist unvermögend, die ganze Natur in seine Schöpfung zu verwandeln. Wir müssen die Welt durch das Medium unserer selbst ansehen. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Wesenswirklichkeit im Attribute des Denkens die Schöpfung eines reinen Geistes, und die dieser geistigen Wesenswirklichkeit entsprechende Wesenswirklichkeit der Objekte im Attribute der Ausdehnung die Schöpfung einer reinen Naturkraft ist, und daß beide Schöpfungen eine und dieselbe Wesenswirklichkeit in absolut verschiedenen Daseinsweisen sind, eine Wesenswirklichkeit, an der wir, obschon wir unfähig sind, sie in ihrem ganzen Umfange zu begreifen, doch je nach Maßgabe der uns von Gott oder der Natur verliehenen Macht selbsttätig teilnehmen und selbständig mitschaffen. Mitschaffen, sage ich, ohne, wie ich glaube, mich mit der Behauptung, daß alles Wesen eine ewige Wahrheit ist, in Widerspruch zu setzen. Denn auch das Erhalten ist nach der auf Augustinus zurückgehenden Lehre Spinozas ein Schaffen.

8. Attribute und substantielle Kräfte (Essenzen).

Soweit die Substanz sich selbst zu ewigen Wirkungen bestimmt hat, soweit haben wir es mit einer singulären Wesens-

schöpfung (einem ewigen Modus) zu tun, das heißt einer ganz spezifischen Kraft der inneren Selbstbeschränkung des göttlichen Wesens, die schlechthin nur mit sich selbst verglichen werden kann und darum zu allen endlichen und vergänglichen Selbstbeschränkungen der Substanz in einem inneren (qualitativen), ewigen und unendlichen Gegensatz steht. Mit dieser ewigen Kraft ist auch eine ewige Gesetzmäßigkeit verbunden, in der sie sich innerhalb der Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung realisiert. Denn alles, was geschieht, muß sowohl in der Form des Denkens als in der Form der Ausdehnung existieren und kann nur in absolut notwendiger, das ist gesetzmäßiger Weise vor sich gehen.

So sind also die Essenzen der Dinge in Wahrheit die ewigen und ursprünglichen Kräfte oder, was dasselbe ist, die unmittelbaren Selbstbeschränkungen der Substanz, denen eine ewige und in ihrer Art unendliche Wirkungsfähigkeit zugesprochen werden muß. Wollen wir daher die essentielle Wirkungsfähigkeit eines Dinges klar erkennen, so müssen wir auf das absolute Wesen, das heißt die absolute Wirkungsfähigkeit der Substanz selbst zurückgreifen, aus der die spezifische Wirkungsfähigkeit, die das ewige Wesen der Dinge ist, unmittelbar hervorgegangen ist. Diese essentielle Wirkungsfähigkeit ist die Wirkungsfähigkeit der Substanz selbst, insofern der letzteren die Fähigkeit zugesprochen wird, nicht bloß überhaupt, sondern auf ganz bestimmte Weise zu wirken, wobei vorausgesetzt wird, daß diese Wirkungsweise ewig, unendlich und in ihrer Art schlechthin unvergleichlich, das heißt von unendlicher Eigenart ist. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann von einer Essenz, einer wirklichen Wesensgestaltung, die Rede sein.

Dabei hat man sich jedoch vor der folgenden Verwechselung zu hüten. Die Attribute sind die Substanz selbst. Da-

her ist es gleichgiltig, ob die Essenzen die Modifikationen der Substanz oder die Modifikationen der Attribute der Substanz, das heißt der ewigen und unendlichen Daseinsweisen der Substanz genannt werden, die wir der letzteren zuschreiben müssen, wenn wir sie absolut betrachten. Dennoch aber dürfen die essentiellen Kräfte nicht mit den Attributen als solchen verwechselt werden. Auch hier wieder hat Friedrichs zweifellos das Richtige getroffen, indem er sagt: »Wenn Kuno Fischer und ihm zustimmend Th. Camerer und andere die Attribute für Kräfte der Substanz erklären, so ist das nur insofern richtig, als ja die Substanz selbst ihrem Wesen nach ‚causa efficiens omnium rerum' ist, als sie selbst von unendlicher Wirkungskraft ist. Aber dieser Umstand ist etwas Selbstverständliches und hat mit den Attributen als solchen garnichts zu tun und verhilft uns nicht einen Schritt dazu, um uns über die Eigentümlichkeit der Attribute und ihr Verhältnis zur Substanz aufzuklären. Wenn also dies die Meinung Fischers wäre, so wäre garnichts Neues damit gesagt, und wir wären über die Hauptpunkte im Dunkeln gelassen; aber es ist auch offenbar nicht seine Meinung. Vielmehr geht aus seiner Darstellung hervor, daß nur die Attribute Kräfte sein sollen und die Substanz — nicht; daß diese also von jenen etwas wesentlich Verschiedenes sein soll, so daß wir in der Substanz das Grundwesen A hätten, welches mit den verschiedenen Kräften a, b, c . . . versehen wäre — also ein Verhältnis ähnlich wie von einem unbekannten Träger zu seinen Eigenschaften. Denn Fischer sagt: ‚Die Attribute setzen die Substanz in Kraft, die sonst nur ein starres und unvermögendes Wesen, eine unfruchtbare und leblose Einheit wäre'. Anderseits aber sagt Fischer öfter: ‚aus dem Wesen Gottes oder der Substanz folgen die Attribute', als ob die Attribute Wirkungen der Substanz wären. Wie diese Aussage mit der vorigen sich vereinigen läßt, weiß ich wirklich nicht; jedenfalls scheint mir

die ganze Auffassung der Attribute als Kräfte unhaltbar. Abgesehen von den bekannten Schwierigkeiten, die auch sie treffen, wenn Substanz und Attribut gegenübergestellt, statt gleichgesetzt werden — Fischer selbst legt Wert auf diese Gleichheit von Substanz und Attribut; aber wenn letzteres eine Kraft der ersteren sein soll, wie ist die Gleichheit dann möglich? — abgesehen davon ist sie mit keinem Wort von Spinoza bezeugt. Denn die Stellen, auf die Fischer sich beruft — Tract. brev. II, 19 und der Ausdruck ‚infinita cogitandi potentia' —, sagen eben auch nur, daß die Substanz von unendlicher Wirkungskraft ist. Gewiß, die Substanz als ausgedehnte ist von unendlicher Macht zu wirken, aber die Ausdehnung als solche ist natürlich keine Kraft. Sagt man: das Attribut ist Kraft, so ist das richtig als etwas abgekürzte Ausdrucksweise für: die Substanz in der Form der Cogitatio usw. ist wirkende Ursache[1])«.

Die Attribute sind, wie schon so oft hervorgehoben worden ist, die absoluten Daseinsweisen der Substanz, die der Substanz deshalb notwendig zukommen, weil jedes Wesen, was es auch sein mag, nur auf eine bestimmte Art und Weise existieren kann. Folglich sind die Attribute die Substanz selbst. Eben weil das der Fall ist, können die Essenzen der Dinge, das heißt die wahren, substantiellen Kräfte sich in keiner anderen Daseinsform manifestieren als die Substanz. Und da das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung diejenigen Daseinswesen sind, in denen die absolute Substanz ihr Wesen ausdrückt, so werden die Essenzen oder die modifizierte Substanz sich ebenfalls in jenen Attributen ausdrücken, sie werden in Anbetracht der Art und Weise, wie sie existieren, als die Modifikationen der nämlichen Attribute aufgefaßt werden müssen. Die Essenzen sind aber, wie wir

[1]) Friedrichs, a. a. O., S. 68 f.

erkannten, nicht die vorübergehenden, sondern die ewigen Selbstbeschränkungen der Substanz. Damit ist als selbstverständlich hingestellt, daß auch die Art und Weise, wie sie existieren, nur eine ewige sein kann. So sind denn, und das ist uns nichts Neues mehr, die Essenzen im Attribute des Denkens nichts anderes als die Ewigkeitsgedanken Gottes (genauer des intellectus infinitus, der der Zusammenhang oder die Einheit dieser Gedanken selbst ist), im Attribute der Ausdehnung aber die Objekte jener Ewigkeitsgedanken oder ewige (physische) Kräfte, die, als Ganzes betrachtet, den ewigen gesetzmäßigen Zusammenhang von Bewegung und Ruhe, bewegter und unbewegter Kräfte, potentieller und kinetischer Energien darstellen.

9. Das Wesen und der Zusammenhang der Einzeldinge.

Die Verschiedenheit der Essenzen ist eine ursprüngliche, direkt aus dem absoluten Wesen Gottes folgende; die Verschiedenheit der empirischen Einzeldinge dagegen eine abgeleitete und nur zu erklären, wenn man die allgemeine Ordnung der Natur und die (empirische) Beschaffenheit der Dinge, das heißt ihre äußere (existentielle) Natur in Anschlag bringt. Dasselbe muß auch von der Existenz behauptet werden. Die Existenz der Essenzen ist eine mit dem Wesen Gottes aufs engste verbundene. Sie liegt zunächst als eine ewige Folge aus Gott gleichmäßig in den Attributen und bleibt hier ewig beschlossen, ganz gleich, ob die Idee eines wirklich (formal) existierenden Einzeldinges de facto gegeben ist oder nicht. Allerdings könnten wir ohne die Idee eines wirklich (formal) existierenden Einzeldinges — davon habe ich bereits früher gehandelt — auch nicht zu einer Erkenntnis seines Wesens gelangen. In jedem Falle wird die Vorstellung, daß das empirische Einzelding außerhalb seines Wesens noch etwas Be-

sonderes sei, oder daß, wenn es actu gegeben ist, es nicht in den Attributen Gottes enthalten sei, durchaus fern gehalten werden müssen. Wir haben ja gesehen, daß das empirische Einzelding unter allen Umständen an der causa efficiens — und das ist eben sein Wesen — wirklich partizipieren muß, wenn es nicht zu einem Nichts, einem leeren Gedankendinge herabsinken soll. Folglich verwirklicht sich auch das ewige Wesen der Einzeldinge nirgend anderswo als ihnen selbst, das heißt im Zusammenhange des empirischen Kausalgeschehens, der im einzelnen und äußerlich, nämlich fragmentarisch oder in der Form der Vorstellung (Imagination) betrachtet, über das wahre Wesen der Dinge freilich keinen Aufschluß gibt, dennoch aber die unentbehrliche Grundlage aller adäquaten Erkenntnis überhaupt ist und überdies, wie Spinoza ausdrücklich gelehrt hat, als Ganzes betrachtet, nirgend anderswo seinen unmittelbaren Ursprung haben kann als in der ewigen Notwendigkeit der göttlichen Natur selbst.

Um so umfassender die begriffliche (wissenschaftliche) Erkenntnis dieses Zusammenhanges wird, um so mehr tritt das Wesen der Dinge zutage: »die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge« (series rerum fixarum aeternarumque), mit welchen die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge (rerum singularium mutabilium), wie sie mit der Vorstellung uns zugleich gegeben ist, nicht verwechselt werden darf[1]. Diese Reihenfolge der mit der Vorstellung unmittelbar gegebenen veränderlichen Einzeldinge vollständig zu verfolgen, ist unmöglich sowohl wegen ihrer jede Zahl übersteigenden Menge als auch wegen der unendlichen Umstände, die bei einem und

---

[1]) Vgl. Tract. de Int. Emend. pg. 30 f. Ich halte es für eine der folgenschwersten Verirrungen der Spinoza-Kritik, daß man immer wieder sich bemüht hat, diese berühmte, man kann fast sagen berüchtigt gewordene Stelle als einen Beweis dafür hinzustellen, daß Spinoza ein Verächter aller empirischen Wissenschaft gewesen sei.

demselben Ding mitwirken, und von denen jeder die Ursache sein kann, daß das Ding existiert oder nicht existiert[1]). »Ihre Existenz steht ja auch gar nicht im Zusammenhang mit ihrem Wesen, oder, wie schon gesagt, sie ist keine ewige Wahrheit.« (Quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive, ut jam diximus, non est aeterna veritas)[2]). Wenn wir diese res singulares mutabiles so, wie sie uns in der Vorstellung gegeben sind, auf uns wirken lassen, so kann man doch wohl mit Recht von ihnen sagen, daß sie wie Spreu oder Flugsand die Köpfe umschwirren: warum wundert man sich also darüber, daß Spinoza die Aufmerksamkeit auf diejenigen Dinge hingelenkt zu sehen wünscht, die ewig und vermöge ihrer Allgegenwart und weitesten Macht für uns gleichsam das Allgemeine sind, oder die Gattungen der Definitionen (Wesensbestimmungen) der veränderlichen Einzeldinge und die nächste (wahre) Ursache aller Dinge? (Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia[3]), tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae proximae omnium rerum)[4]). Mit äußerlichen Bezeichnungen, Beziehungen oder Nebenumständen (denominationes extrinsecae, relationes, circumstantiae) hat die Wissenschaft nichts zu tun. Vielmehr ist das innerste Wesen nur von festen und ewigen Dingen herzuleiten und zugleich von den Gesetzen, welche diesen Dingen, als ihren wahren Gesetzbüchern, eingeschrieben sind. Damit hat Spinoza zugleich der metaphysischen Wahrheit Ausdruck gegeben, daß

---

[1]) Der Begriff des Dinges knüpft sich hier, wie man sieht, nur an die Existenz und Existenzart, nicht aber an das Wesen (die Essenz).

[2]) ibid.

[3]) Das Wesen ist von einer unendlichen Eigenart, daher sind die essentiae in der Tat immer zugleich auch singularia.

[4]) pg. 31.

sich das ewige Wesen der Dinge wirklich, nicht bloß scheinbar im Zusammenhang des empirischen Kausalgeschehens offenbart; nur dürfen wir es nicht mit den Organen der Sinne allein, sondern wir müssen es mit »den Augen des Geistes« darin suchen. Denn wie hätte er sonst weiterhin hinzufügen können, daß nach jenen (ewigen) Gesetzen alles Einzelne geschieht und geordnet ist? (secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur) »Ja«, sagt unser Philosoph, »so innig und wesenhaft (um mich so auszudrücken) hängen diese veränderlichen Einzeldinge von jenen ab, daß sie ohne dieselben weder sein noch begriffen werden können« (imo haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter, ut sic dicam, ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint).

Heißt das etwa, wie manche Spinoza-Interpreten zu glauben scheinen, daß wir uns, um das Wesen (die substantiellen Kräfte) der Dinge kennen zu lernen, um die veränderlichen Einzeldinge überhaupt nicht bekümmern sollen?

10. Die zur Erkenntnis des Wesens nötigen Hilfsmittel.

»Da es sich nun aber also verhält«, sagt Spinoza, »so scheint es mit nicht geringer Schwierigkeit verknüpft zu sein, zur Erkenntnis [des Wesens?] dieser Einzeldinge gelangen zu können. Denn alle mit einander zu begreifen, ist etwas, was die Kräfte des menschlichen Verstandes weit übersteigt. Die Ordnung aber, daß eins vor dem anderen erkannt wird, wie bereits gesagt, ist nicht abzuleiten von der Reihenfolge ihrer Existenz, und auch nicht von den ewigen Dingen [der Gottesidee oder den Attributen?], denn dort [in den Attributen?] sind alle diese Dinge [die Essenzen der Dinge und damit auch die Einzeldinge selbst] von Natur miteinander. Darum ist es nötig, daß wir noch andere Hilfsmittel suchen neben jenen, deren wir uns bedienen, um die ewigen Dinge und ihre Ge-

setze [die Gottesidee oder die Attribute?] zu verstehen. Indessen ist hier nicht der geeignete Ort, dieselben zu erörtern. Es ist auch nicht eher nötig, als bis wir eine hinreichende (sufficiens) Erkenntnis der ewigen Dinge und ihrer unfehlbaren Gesetze [der Gottesidee oder der Attribute?] erlangt haben und die Natur unserer Sinne uns bekannt geworden ist« (neque etiam opus est, nisi postquam rerum aeternarum earumque infallibilium legum sufficientem[1]) acquisiverimus cognitionem, sensuumque nostrorum natura nobis innotuerit. De Int. Emend. pg. 31).

Ich will hier versuchen, diese dunkle Stelle zu erläutern. Die Hilfsmittel, deren wir uns bedienen, um das Wesen der Dinge zu verstehen, können, wie ich gezeigt zu haben glaube, nur aus dem reinen Geiste stammen. Hierzu gehören außer der Gottesidee vor allem die erwähnten Stammbegriffe des Verstandes, nämlich alle Begriffe, die Unendlichkeit ausdrücken, und die der Verstand absolut bildet. Diese Begriffe sind das eigentliche Apriori, oder gewissermaßen die allgemeinsten Prämissen für alle Schlußfolgerungen und alle adäquate Erkenntnis überhaupt. Sie kommen immer in Anwendung, ganz gleich wie die Objekte des Erkennens beschaffen sind. Doch unbedingt nötig ist, daß wir uns dieser Hilfsmittel klar bewußt werden. Ohne dieses Bewußtsein tappen wir ewig im Dunkeln. Der Versuch, die Erfahrungsdinge durch die Erfahrungsdinge selbst zu interpretieren, ist von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt[2]). Auf diese Weise können wir zu einer adäquaten Erkenntnis des letzten Grundes der Erfahrung und infolgedessen auch des ewigen Wesens der Einzeldinge nicht gelangen[3]). Denn der Grund der Erfahrung, ebenso wie der Grund der Erfahrungsobjekte (Vorstellungsobjekte), liegt nicht

[1]) sufficiens = hinreichend, nicht, wie Stern übersetzt, »vollständig«.
[2]) Siehe das Beispiel Tract. de Int. Emend., pg. 33, sub. III.
[3]) Vgl. S. 312 f.

in ihnen selbst. Der letzte Grund von allem, was existiert, ist Gott. Daß der Erkenntnis des wahren Wesens der Einzeldinge der Besitz der Gottesidee und die Erkenntnis der den Dingen gemeinsamen Eigenschaften (Communia) vorangehen muß, ist zweifellos. Dennoch genügen diese Vernunftwahrheiten keineswegs allein dazu. Die Gottesidee z. B., absolut betrachtet, ist einzig, von unendlicher Eigenart. Zugleich regt sich aber das Wesen Gottes in allen Dingen, ist also insofern für das spezifische Wesen der Einzeldinge selbst nichts Charakteristisches. Die Ideen der ewigen und unendlichen Attribute, die unzertrennbar von der Gottesidee sind, sind allen Einzeldingen gemeinsam. Das, was allen Dingen gemeinsam ist, macht das Wesen keines Einzeldinges aus. Die spezifischen Kräfte, die das ewige Wesen der Einzeldinge ausmachen, und ihr ewiges gesetzmäßiges Wirken sind die unmittelbaren Folgen aus der ewigen Notwendigkeit der causa immanens oder der göttlichen Natur selbst. Auch sie sind von unendlicher Eigenart. Spinoza nennt sie Einzelheiten (singularia). Dennoch werden auch sie auf Grund ihrer Allgegenwart und umfassenden Macht (ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam) den empirischen, veränderlichen Einzeldingen gegenüber als etwas Allgemeines betrachtet werden müssen, gleichsam als die Gattungen der Definitionen dieser veränderlichen Einzeldinge (tanquam universalia sive genera definitionum rerum suigularium mutabilium). Denn diese Einzeldinge sind ja nur die vergänglichen und noch dazu in unbegrenzter Anzahl existierenden Repräsentationen jener ewigen Kräfte und Gesetzmäßigkeiten (Essenzen). Mit der Existenz und folglich auch der Anzahl der vergänglichen Einzeldinge steht das ewige Wesen derselben in keinem Zusammenhange. (Existentia earum nullam habet connexionem cum earundem essentia sive, ut jam diximus, non est aeterna veritas)[1].

[1]) ibid. pg. 30.

Essenzen sind jedoch keine Gattungsbegriffe. So darf die Behauptung, daß die Essenzen den Einzeldingen gegenüber etwas Allgemeines sind, nicht verstanden werden. Es soll mit dieser Behauptung lediglich darauf hingewiesen werden, daß es unbegrenzt viele Repräsentationen desselben Wesens in der empirischen Erscheinungswelt geben kann, oder, was dasselbe ist, daß aus der Wesensbestimmung als solcher hinsichtlich der Anzahl der vergänglichen Einzeldinge nichts folgt. Daher warnt Spinoza davor, daß, wenn wir auch unsere Ideen (gemeint können hier nur die proprietates der Dinge sein) aus jenen ewigen Wahrheiten und Wesensbestimmungen ableiten, wir nicht zu abstrakten und allgemeinen Dingen übergehen, oder daß wir solche nicht von irgendeinem realen Ding folgern; denn das eine wie das andere unterbricht den richtigen Fortschritt des Denkens (ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur: utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit). Auf diesen Fortschritt gerade kommt es an. Wir wollen wissen, wie alles, was existiert, mit ewiger Notwendigkeit aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes folgt. Daß alles, was existiert, nach jenen ewigen Gesetzen geordnet ist, in denen sich die Wesenswirklichkeit der Dinge abspielt, ist über allen Zweifel gewiß. Die Essenzen der Dinge sind ewige Kräfte; und die Gesetze, in denen sich ihr Wirken vollzieht, sind gleichsam die ewigen Gesetzbücher, nach welchen alles Einzelne geschieht und geordnet ist, und von welchen es so »wesenhaft« abhängt, daß kein Einzelding ohne sie weder sein noch begriffen werden kann (Haec vero [nämlich das Wesen der Dinge] tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus et simul a legibus in iis rebus tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia adeo intime atque essentialiter, ut sic dicam, ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint). Aber

aus dem Zusammenhang oder, im Bilde gesprochen, dem Zusammenklang der ewigen Wahrheiten (der ewigen Kräfte und Gesetzmäßigkeiten = Essenzen) in Gott können wir nichts ableiten hinsichtlich der begrifflichen Ordnung, in der diese ewigen Wahrheiten auseinander folgen, und in der sie unter allen Umständen einem diskursiven Denken, wie es der menschliche Verstand nun einmal ist, gegeben sein und einleuchten müssen. Aus der empirisch-psychologischen Vorstellungsfolge der Dinge ergibt sich direkt ebenfalls nichts über jene begriffliche Ordnung. Die Hilfsmittel, deren wir uns bisher bedient haben und stets bedienen müssen, um jene ewigen Dinge und Gesetzmäßigkeiten (res aeternas earumque leges) zu verstehen (intelligere), stammen, wie wir erkannt haben, aus dem reinen Geiste. Diese Hilfsmittel setzen uns instand, zwar nicht die Wesensbeschaffenheit der Dinge im einzelnen (ihre unendliche Besonderung), wohl aber die unmittelbare Abhängigkeit alles Wesens von Gott zu statuieren und klar einzusehen, daß in Gott und mit Gott alle Wesensbestimmungen der Einzeldinge zugleich gegeben sind, oder, was dasselbe ist, daß Gott als causa immanens von Natur (natura = causalitate) früher ist als alle seine Affektionen, daß die Essenzen in den Attributen Gottes als eine unteilbare Kraft einheitlich beschlossen liegen, und daß speziell alle ewigen Wahrheiten (geistige Essenzen) im intellectus infinitus Dei zur Kraft einer konzentrierten Anschauung zusammengefaßt sind. Ibi enim omnia haec sunt simul natura, sagt Spinoza. Mit einem Wort: jene Hilfsmittel ermöglichen uns, so manches von der absoluten Natur Gottes kennen zu lernen und von den ewigen Dingen und Gesetzmäßigkeiten (den Essenzen) soviel, als aus dieser Idee Gottes, die, wie wir früher dargelegt haben, in der Idee eines jeden actu existierenden Dinges eingeschlossen liegt, unmittelbar folgt. Mehr können wir auf diese Weise nicht erkennen. Vor allem können wir nichts erfahren über die Wesensbe-

schaffenheit der Dinge im einzelnen (ihre unendliche Besonderung). Und so scheint es denn in der Tat mit nicht geringer Schwierigkeit verknüpft zu sein, zur Erkenntnis des Wesens dieser Einzeldinge (dieser unendlichen Besonderung) zu gelangen (non parum difficultatis videtur subesse, ut ad horum singularium[1]) cognitionem pervenire possimus). Zur Erkenntnis des Wesens: das heißt zur rationellen Erkenntnis des Wesens oder zur begrifflichen Auffassung der Natur und des ewigen (gesetzmäßigen) Kausalzusammenhanges der Dinge, der mit der empirisch-psychologischen Vorstellungsfolge nicht verwechselt werden darf. Denn, wie gesagt, aus dieser Vorstellungsfolge — sie ist das Reich der Imagination — folgt direkt nichts über die wahre Natur oder die Wesenswirklichkeit der Dinge im einzelnen; und aus der Idee der Communia und der damit eo ipso gegebenen Gottesidee auch nichts, wenigstens nichts Bestimmtes. Wie kommen wir also zur Erkenntnis der unendlichen Besonderung der Dinge, ihrer Wesensbestimmtheit im einzelnen? Wie können wir erfahren, wie alle Wesensbestimmtheiten (Essenzen) untereinander verknüpft sind; wie können wir einsehen, daß eins vor dem andern erkannt werden muß (ordo, ut unum ante aliud intelligatur = series essentiarum)? Kurz, wie können wir die Essenzen als solche, die Beschaffenheiten oder das wirkliche Vermögen, womit jedes Ding von Gott ausgestattet ist, in seiner ewigen Wahrheit und unendlichen Eigenart kennen lernen? Denn die Essenzen sind die ewigen und unendlichen Individualitäten der Dinge. Mit dem Vermögen Gottes, dieser alles umfassenden und nur auf Grund ewigen Selbstgenügens bestehenden, absoluten Naturmacht, sind die Essenzen eo ipso gegeben. Sie folgen unmittelbar aus Gott. Solange wir aber Gott absolut betrachten,

[1]) singularium, nämlich der essentia singularium zweifellos. Vielleicht hat Spinoza geradezu geschrieben: ut ad horum singularium essentiae cognitionem, und die Auslassung von essentiae ist ein Druckfehler.

die Natura naturans oder causa immanens von der Natura naturata, zu der auch die Essenzen gehören, in Gedanken voneinander trennen, können wir nicht zum Begriff einer unendlichen Besonderung der Dinge im einzelnen gelangen, da in der absoluten Natur Gottes die Essenzen in einer Art von uniformen Konzentration beschlossen liegen.

In der Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes hat Spinoza eine bestimmte Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen nicht gegeben. Er meint: es sei hier nicht der Ort, dieselben zu erörtern[1]). Und er setzt hinzu: es sei auch nicht eher nötig, als bis wir eine hinreichende Erkenntnis der ewigen Dinge und ihrer unfehlbaren Gesetze erlangt haben und die Natur unserer Sinne uns bekannt geworden ist (neque etiam opus est, nisi postquam rerum aeternarum earumque infallibilium legum sufficientem acquisiverimus cognitionem, sensuumque nostrorum natura nobis innotuerit)[2]).

In der Tat, das war Spinozas Überzeugung, die er nicht nachdrücklich genug betonen konnte: ohne die Communia und damit zugleich den Besitz der Gottesidee ist jede begriffliche Erkenntnis der ewigen Wesensbestimmtheit der Dinge

---

[1]) Unde alia auxilia necessario sunt quaerenda praeter illa, quibus utimur ad res aeternas earumque leges intelligendum: attamen non est hujus loci ea tradere etc.

[2]) Die Schwierigkeiten für das Verständnis des ganzen hier in Rede stehenden Passus liegen teilweise darin, daß Spinoza den Begriff der rerum aeternarum earumque infallibilium legum nicht eindeutig festgelegt hat. De facto war er freilich berechtigt, jenem Begriff sowohl die Essenzen als die Gottesidee, die Communia und alles andere unterzuordnen, was den Charakter einer ewigen Wahrheit hat. Entschieden lag es aber weniger in seinem Interesse, zu betonen, daß die Essenzen ewige Individualitäten sind — denn das liegt im Begriff der Essenzen und drückt schon das Wort aus —, als vielmehr, daß auch die Essenzen der Dinge zu Gott gehören und im absoluten Wesen Gottes eine unterschiedslose konzentrierte Einheit ausmachen, das heißt natura simul sind, wie der Tract. brevis und die Ethik ebenfalls lehren.

unmöglich. So kann es nicht im geringsten befremden, wenn er lehrt: erst müssen wir diejenigen Hilfsmittel aufsuchen, die wir brauchen, um die aus dem reinen Geiste stammenden ewigen Wahrheiten, nämlich die Idee des absoluten Wesens Gottes und der mit dieser Idee zugleich gegebenen unmittelbaren Folgerungen zu verstehen. Zu diesen Folgerungen gehören ja auch die Essenzen, aber nur insofern sie simul, das heißt mit dem Begriff des absoluten Wesens Gottes zugleich gegeben sind.

Die ewigen und unendlichen Individualitäten der zur Natura naturata entfalteten Substanz sind in dem absoluten Wesen der Substanz (der causa efficiens und causa immanens schlechthin) zur Kraft einer Konzentration zusammengeschlossen, die der menschliche Geist in sich selbst unmittelbar nicht herstellen bez. nacherzeugen kann, denn sonst müßte der Mensch causa sui, das heißt Gott sein — ein unendlich beschränkter Modus die ewige und unendliche Substanz! Der menschliche Geist, so lautet die Prop. 47, Eth. II, hat eine adäquate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes (Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei). Aber zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus (Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit. Eth. II, Prop. 10). Vielmehr ist das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, nichts anderes als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges (Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aluid est quam idea rei alicujus actu existentis. Eth. II, Prop. 11)[1].

Die einfache Auffassung (ein einfacher Apperzeptionsakt), so habe ich früher diesen Satz erklärt, muß der Erkenntnis

---

[1]) Vgl. auch das Coroll. hierzu.

aller Besonderungen eines gegebenen, wirklich existierenden Einzeldinges unbedingt vorangehen (vgl. Eth. II, Axiom III, auf das sich Spinoza in der Demonst. ausdrücklich beruft und diese Dem. selbst). Auch die Erkenntnis des ewigen individuellen Wesens wird folglich ohne die Idee (die einfache Auffassung oder Apperzeption) eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges nicht möglich sein. Da aber alle wirklich existierenden Dinge sehr zusammengesetzt sind, so können auch die Ideen (die Auffassungsweisen) dieser Dinge sehr verschieden sein: sie können sich auf einen Körper (als Ganzes), aber sie können sich auch auf irgendwelche Teile dieses Körpers beziehen. Das Objekt der Idee z. B., die den menschlichen Geist ausmacht, ist sein Körper oder eine bestimmte (certa) Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existiert, und nichts anderes (Eth. II, Prop. 13). Da aber der Körper sowohl als Ganzes wie in einzelnen Teilen auf sehr verschiedene Weise erregbar ist (Eth. II, Postul. III)[1]), so werden auch die Ideen (Apperzeptionsakte), die nach Prop. 11 das wirkliche Sein des menschlichen Geistes — man kann hinzufügen jedes Geistes[2]) — ausmachen, überaus verschieden sein. Somit zerrinnt gleichsam auf diese Weise der Dingbegriff unter den Händen. Die Folgerung, die wir zu ziehen uns gezwungen sahen, daß nämlich die Erkenntnis des ewigen individuellen Wesens der Dinge ohne die Idee (Apperzeption) eines in Wirklichkeit existierenden Einzeldinges nicht möglich sei, bleibt solange unklar und vieldeutig, als nicht die Frage beantwortet

[1]) »Der menschliche Körper ist aus vielen Individuen (verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist« (Corpus humanum componitur ex plurimis diversae naturae individuis, quorum unumquodque valde compositum est: Postulata I). Und: »Die Individuen, welche den menschlichen Körper bilden, und folglich auch der menschliche Körper selbst, werden von äußeren Körpern auf sehr verschiedene Weisen (plurimis modis) erregt.

[2]) Alle Dinge sind beseelt nach Spinoza.

ist, welches Ding oder welche Idee eines Dinges gemeint ist? Denn es ist ja selbstverständlich, daß nur das auf das Wesen einer Sache bezogen werden kann, was dauernd dazu gehört. Folglich wird dasjenige Ding (wirkliche Sein), ohne das die Erkenntnis des individuellen Wesens nicht möglich ist, in die engste logische Beziehung zu diesem Wesensbegriff selbst treten müssen. Denken wir uns das Ding aufgehoben, so werden wir uns auch das individuelle Wesen aufgehoben denken müssen, und umgekehrt: ist die ewige Besonderung oder das individuelle Wesen nicht gegeben, so kann auch das Ding selbst, auf das wir dieses Wesen beziehen, unmöglich gegeben sein. Oder positiv ausgedrückt: ist das individuelle Wesen aus der absoluten Natur Gottes zu konkreter Bestimmtheit in die Welt der Natura naturata herausgetreten, so wird auch ein bestimmtes Objekt existieren müssen, auf das wir diese Kraftleistung der unendlichen Substanz beziehen. Und: jedes wirklich existierende Ding wird die Veranlassung sein können und müssen, nach dem individuellen Wesen zu forschen, das ihm spezifisch zukommt, das heißt, durch welches es sich von allen anderen Dingen funditus unterscheidet. Die Frage aber, welches Ding einer bestimmten, individuellen (ewigen) Wesenheit ewig zugeeignet ist, oder welches dazu mit absoluter Notwendigkeit gehört, kann nicht aus der empirischen Beschaffenheit eines gegebenen Einzeldinges oder der empirischen Vorstellungsfolge als solcher zureichend beantwortet werden. Wir sahen ja, daß bei einer solchen Betrachtungsweise eine unendliche Mannigfaltigkeit von Auffassungsweisen eines und desselben Objektes möglich ist. Auch ist jedes Vorstellungsobjekt nur die Repräsentation oder das Symbol eines ewigen Wesens, keineswegs aber mit diesem Wesen selbst identisch. Jene Frage kann vielmehr nur auf Grund einer genauen Prüfung und Vergleichung der Dinge beantwortet werden, wie aus dem schon so oft zitierten Satz mit großer Klarheit her-

vorgeht: »Der Geist hat weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfaßt, das heißt, so oft er äußerlich, nämlich wie ihm die Dinge zufällig aufstoßen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten; nicht aber, so oft er innerlich, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, das Übereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche an ihnen zu verstehen. Denn so oft er auf diese oder andere Weise innerlich dazu disponiert wird, alsdann betrachtet er die Dinge klar und deutlich.«

Hiermit ist dann aber auch zugleich die richtige Antwort auf die vorhin aufgeworfene Frage gegeben, wie wir zu einer Erkenntnis der ewigen Wesensbestimmtheit der Dinge im einzelnen (ihrer unendlichen Besonderung) gelangen können. Die ewige Individualität, die das Wesen eines Dinges ausmacht, erschöpft sich nicht in diesem oder jenem Dinge der sinnlichen Wahrnehmung. Das Ding, das zur Essenz gehört, die aus der absoluten Natur Gottes folgt, und das Ding, das diese Essenz repräsentiert, stets aber aus äußeren Ursachen folgt, sind nicht konform miteinander. *Das Vorstellungsding steht überhaupt in keiner eindeutigen Beziehung zu einer bestimmten Essenz.* Will man diese eindeutige Beziehung herstellen, so muß das Vorstellungsding erst in seine einfachen Bestandteile, das heißt in seine wahren Begriffe zerlegt werden. In jeder Vorstellung oder sinnlichen Wahrnehmung vermischen sich ja ganz verschiedene Wesensinhalte: die Ideen (Apperzeptionen) des eigenen Körpers und seiner Teile und die Ideen (Apperzeptionen) der Beschaffenheiten fremder Körper und ihrer Teile. Auch in psychologischer Beziehung ist die Vorstellung oder sinnliche Wahrnehmung ein Mischprodukt, wie wir gesehen haben: teils kommt in ihr die intellektuelle

Selbstbestimmung des Geistes[1]), teils, und zwar in überwiegendem Grade, die Abhängigkeit des Geistes von äußeren Eindrücken zur Geltung. Das aktive oder positive Element, also das eigentliche Essentielle in ihr, der Akt der Auffassung oder Bejahung, die *Volitio*, die, insofern sie sich auf das Commune der Dinge bezieht (auf das, was allen Dingen gemeinsam ist), etwas durchaus Konstantes ist und daher aus dem reinen Geiste folgt (vgl. Eth. III, Prop. 3 nebst der Dem. und Eth. II, Prop. 38)[2]), diese volitio ist, solange sie nur in der Form der Vorstellung gegeben ist, doch einer geradezu unendlichen äußeren Beschränkung oder Determination unt rworfen, so daß bei der Vorstellung oder sinnlichen Wahrnehmung von einer innerlichen Disposition, die Dinge adäquat zu erkennen, wie sie das Scholion zu Prop. 29 des II. Teils der Ethik verlangt, kaum die Rede sein kann. Immer bezieht sich das auf eine adäquate Auffassung der Wirklichkeit gerichtete Streben des Geistes auf ein Ding, das, wenn es auch nur mit der Vorstellung gegeben ist, doch unter keinen Umständen mit dieser Vorstellung identisch ist. Dieses Ding, das zum Wesen gehört oder, wie man auch sagen kann, dieses Wesen selbst, ist daher auch unmöglich aus einer Vorstellung allein zu erschließen. Es muß aber zu einem Gegenstand adäquater Erkenntnis werden, wenn wir mehrere oder viele Vorstellungen miteinander vergleichen, sie zu einem logischen Ganzen ordnen, das heißt die Vorstellungswelt zu einem Gegenstand begrifflicher (wissenschaftlicher) Erkenntnis machen. An die Stelle des Vorstellungsdinges tritt dann eben das logische Ding (das reale Sein der Dinge), das mit der ewigen Wesensbestimmtheit oder Gesetzmäßigkeit, die auf diese Weise erkannt wird,

---

[1]) Vorstellungen sind »imagines Mentis«, nicht rein physische Affektionen.

[2]) Wobei zu beachten ist, daß in jener Dem. zwar ausdrücklich auf Eth. II, Prop. 38 hingewiesen wird, die termini Volitio, Cupiditas usw. aber erst später, nämlich Eth. III, Prop. 9 Scholion erklärt werden.

unzertrennbar verbunden ist, d. h. ein Ding, das ohne diese Wesensbestimmtheit ebensowenig sein und begriffen werden kann, wie diese Wesensbestimmtheit ohne das reale Sein selbst bestehen und begriffen werden kann. Ohne Gott kann nichts existieren und begriffen werden; aber zum Wesen des Einzeldinges (Menschen) gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Einzeldinges (Menschen) aus. Sein und Wesen fallen in der empirischen Welt auseinander. Um so mehr ist es notwendig, in der ontologischen Welt einen Ausgleich dieser Diskrepanz zu suchen.

11. Die Definition des Wesens.

Unmöglich können wir bejahen, daß die Substanz (Gott) causa sui ist, ohne zugleich zu bejahen, daß Gott existiert, das heißt, ohne ein reales Sein (Ding) zu bejahen, auf das die erstere Bejahung bezogen wird. Und umgekehrt: die Bejahung einer absoluten Existenz (eines Seins oder Dinges schlechthin) schließt die Idee des unendlichen und ewigen Wesens Gottes (den Gedanken der causa sui) notwendig ein. Ebenso kann auch kein ewiger Modus (keine Essenz, das heißt die individuelle Wesensbestimmung, wie sie unmittelbar aus der Substanz entspringt) gedacht oder bejaht werden, ohne daß dabei zugleich ein bestimmtes Sein (ein reales Ding) mitgedacht oder mitbejaht wird, auf das sich jene Wesensbestimmung bezieht. Und umgekehrt: ist ein reales Sein (Ding) wirklich gegeben, so muß es, wenn es nicht Gott selbst ist, außer der Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes auch noch die Idee einer besonderen, ganz spezifischen Abhängigkeit von Gott, die mit dem Wesen des Dinges identisch ist, unmittelbar einschließen[1]).

---

[1]) Vgl. hierzu Eth. II, Prop. 49 nebst. Dem.

Das ist der Sinn der spinozischen Definition des Wesens, die hier noch einmal vorgeführt werden mag: »Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur [nämlich in Gedanken oder in der Erkenntnis, in intellectu, und damit allerdings auch in der Wirklichkeit] vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest (Eth. II, Def. II). Ohne die allgemeine Abhängigkeit der Dinge von Gott, das Enthaltensein der Dinge in den Attributen, kann kein Ding existieren und begriffen werden; ohne die besondere Abhängigkeit von Gott, das besondere (singuläre) Wesen, das jedem Dinge von Gott unmittelbar (oder durch Vermittelung unmittelbarer Modifikationen) verliehen worden ist, auch nicht. Um aber dieses besondere (singuläre) ewige Wesen, wodurch sich ein Ding von allen anderen spezifisch unterscheidet, klar zu erkennen, muß ein bestimmtes reales Sein (Ding) in der Außenwelt wirklich gegeben sein, auf das es bezogen werden kann. Denn solange das nicht der Fall ist, kann auch von keiner Besonderung die Rede sein, mit der das Ding aus der uniformen Konzentration in den Attributen oder dem Wesen der Substanz heraustritt, worin es nach der Lehre Spinozas von Ewigkeit her beschlossen liegt. Wir haben ja gesehen, daß die Erkenntnis der allgemeinen Abhängigkeit der Dinge von Gott die adäquate Erkenntnis ihrer besonderen Abhängigkeit von Gott nicht einschließt, oder m. a. W., daß die Betrachtung der absoluten Natur Gottes, die eine begriffliche Trennung von Natura naturans (causa efficiens) und Natura naturata zur Voraussetzung hat, zum Verständnis der unendlichen Eigenart der Dinge im einzelnen nichts beiträgt. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit. Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein. Mit der Idee der absoluten Natur Gottes (der causa efficiens omnium rerum) wird das Wesen

überhaupt absolut bejaht. Oder anders ausgedrückt: das absolute Wesen Gottes schließt nichts ein, was eine Verneinung seiner Existenz oder Existenzart ausdrückt[1]). Folglich muß die Verneinung dieses absoluten Wesens, das heißt die besondere Essenz des Dinges, die ein ewiger Modus ist und infolgedessen zur Natura naturata gehört, de facto gegeben sein, um klar und deutlich erkannt zu werden. Das heißt aber wieder nichts anderes als ein reales Sein oder Ding muß wirklich dasein; es muß aus dem absoluten Wesen Gottes als das Moment einer partiellen, obschon ewigen, Negation dieses absoluten Wesens wirklich herausgetreten, zugleich aber auch in der Form einer ganz bestimmten Existenz oder Existenzart wirklich gegeben sein: dann schließt dieses Ding mit der Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes (einer Idee, die es mit allen Dingen gemeinsam hat, und die infolgedessen nichts Spezifisches für dasselbe ist) zugleich auch die Idee einer besonderen Abhängigkeit von Gott ein, die keinem anderen Dinge in der Welt noch weiter zukommt. Indem wir dies aber klar erkennen, haben wir dann zugleich auch unsere Kenntnis des absoluten Wesens Gottes wesentlich bereichert und vertieft; denn wir haben erkannt, daß aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weisen (infinita infinitis modis), das heißt alles, was von einem unendlichen Denken erfaßt werden kann, realiter folgt.

Sind diese Folgen, da sie doch ewige sind, nicht immer gegeben? Allerdings. Aber für uns sind sie nur in der Form eines räumlich-zeitlichen Kausalzusammenhanges, das heißt einer Vorstellungswirklichkeit gegeben, die nur als Ganzes, und zwar als eine geordnete oder nur von einem reinen Geiste erkannte Totalität, keineswegs aber in einzelnen Teilen oder

---

[1]) Definitio cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit: Eth. III, Prop. 4 Dem.

Vorstellungen (Bildern) mit jenen Folgen direkt in Zusammenhang steht. M. a. W.: die Existenz oder Existenzart des Wesens ist nicht identisch mit der Existenz oder Existenzart der Dinge in räumlich-zeitlicher Form. Vorstellungen sind keine Ewigkeitsgedanken. Um zur Erkenntnis des Wesens der Dinge vorzudringen, muß der menschliche Geist die Schranken, die ihn inmitten der Vorstellungswelt umgeben, erst abwerfen. Die Macht dazu kann ihm nur von Gott verliehen werden, und zwar durch Mittel, die immer wieder nur aus dem empirischen Kausalzusammenhang heraus sich ergeben können, da ja der Menschengeist aus diesem Kausalzusammenhang nicht heraustreten kann. Diese Mittel anzugeben, ist eine spezielle Aufgabe der Erkenntnislehre. Zu erklären, wie sie aus jenem empirischen Zusammenhang mit Notwendigkeit hervorgehen — hierzu gehört namentlich die Kenntnis der Natur der Sinne —, ist eine Aufgabe der Physiologie, Psychologie und anderer Erfahrungswissenschaften. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge selbst aber ist die Aufgabe und das letzte Ziel aller Wissenschaften, deren Einzelergebnisse die Philosophie in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen hat, um in einer umfassenden, Verstand und Gemüt befriedigenden Weltanschauung zur höchsten Befriedigung des Geistes zu gelangen und so des Glückes der wahren Gottesgemeinschaft unmittelbar teilhaftig zu werden.

Man hat gesagt, die spinozische Definition des Wesens sei aus geometrischen Anschauungen abstrahiert. Daher habe sie für die konkreten Naturobjekte keine Giltigkeit. Allerdings hat Spinoza seine guten Gründe gehabt, den Begriff des Wesens an geometrischen Figuren zu exemplifizieren. Denn in diesen geometrischen Anschauungen tritt uns das Wesen der Sache am klarsten und deutlichsten vor Augen. Das hat seinen Grund darin, daß Anschauung und Begriff hier von vornherein nahezu konform sind. Darum sind nach der

Terminologie Spinozas alle mathematischen Begriffe zugleich »einfache Ideen«; denn diese Ideen sind eben durchweg als unsere intellektuellen Schöpfungen anzusehen: es sind Produkte einer denkenden Tätigkeit, die sich in und mit der Anschauung zugleich erzeugt und alles, was mit ihren Zwecken nicht übereinstimmt, aus der Anschauung eliminiert, so daß zwischen Begriff und Gegenstand nahezu eine ideale Konformität hergestellt ist. Dieses aber ist das letzte, wenn auch im Unendlichen liegende, ideale Ziel aller Erkenntnis überhaupt, ein Ziel, von dem wir im Hinblick auf die konkreten Naturobjekte freilich weit entfernt sind und immer weit entfernt bleiben werden. — Das Wesen wird durch die exakte (genetische) Definition eines Dinges ausgedrückt. Und Spinoza scheint geahnt zu haben, daß wir richtige, das heißt zugleich ererschöpfende Definitionen im Grunde nur von solchen Dingen bilden können, die unsere selbsterschaffenen Objekte sind. »Je einfacher und zugleich logisch durchgebildeter ein Begriffsgebiet ist«, sagt Wundt, »um so mehr wird eine Definition, die der Forderung der Eindeutigkeit genügt, doch zugleich eine vollständige Einsicht in die Konstitution des Begriffs gewähren. In vollkommenster Weise besitzen diese Eigenschaft die mathematischen Begriffe. Die exakte Definition einer geometrischen Kurve enthält ebenso wie die für dieselbe aufzustellende Gleichung bereits alle Eigenschaften derselben vorgebildet. Der Definition in Worten kann daher in diesem Fall der analytische Ausdruck als eine symbolische Form der Definition substituiert werden. Am weitesten dagegen entfernen sich von diesem idealen Ziel die Begriffsbestimmungen konkreter Naturobjekte. Nur in geringem Umfange sind wir imstande, die charakteristischen Eigenschaften einer Pflanze oder eines Tieres in einen solchen Zusammenhang zu bringen, daß sich uns aus bestimmten einzelnen dieser Eigenschaften die anderen mit Notwendigkeit ergeben. Die Definition muß

sich darum in diesem Fall damit begnügen, diejenigen Merkmale herauszugreifen, in deren Konstanz eine Bürgschaft ihrer begrifflichen Bedeutung zu liegen scheint, ohne daß sie aber den Anspruch erheben kann, damit irgendwie das Wesen des Objektes anzugeben, wie man dies so oft als die Aufgabe aller Definition ausgesprochen hat, eine Aufgabe, die selbstverständlich nur erfüllt werden kann bei Begriffen, deren Bestimmung nach Inhalt wie Umfang schließlich in unserer eigenen Macht liegt. Neben der Mathematik sind es daher die systematischen Geisteswissenschaften, wie die Rechts- und Staatslehre, sowie die verschiedenen Zweige der systematischen Philosophie, in denen jene ideale logische Aufgabe der Definition am ehesten annähernd erreichbar ist[1])«.

Man wird daher an Spinoza nicht die Anforderung stellen dürfen, er hätte Beispiele von Definitionen (Wesensbestimmungen) konkreter Naturobjekte geben sollen. Das Wesen der konkreten Naturobjekte zu ergründen, ist die Aufgabe der exakten Naturwissenschaft, keineswegs aber die Aufgabe der Philosophie. Die vollkommene Lösung dieser Aufgabe jedoch ist schließlich ein Ideal, welches durch den Umstand, daß es immer nur annähernd, niemals aber vollständig zu erreichen ist, an regulativer Bedeutung für die Zwecke der wissenschaftlichen Forschung nichts einbüßt. Somit glaube ich die Motive, die Spinoza zu seiner Definition des Wesens bestimmten, klar dargelegt zu haben. Auch glaube ich nachgewiesen zu haben, daß der von Busse und anderen geltend gemachte Vorwurf, Spinoza habe mit seiner Definition den Anschein erweckt, als ob »das essentielle Sein jetzt von dem existentiellen abhängig und gar nicht ohne das andere begriffen werden kann«, unbegründet ist[2]). Denn ich habe ja gezeigt, daß sich das Wort res (Ding)

---

[1]) Wundt, Logik, Bd. II, Kap. 2, 1.

[2]) Vgl. Busse, Die Bedeutung der Begriffe existentia und essentia bei Spinoza. Vierteljahrsschr. f. w. Philos., X. Jahrg., S. 288.

in diesem Falle auf das »existentielle Sein« (existentia = duratio), das Ding der Vorstellung, überhaupt nicht oder doch höchstens nur insofern beziehen kann, als bei diesem Vorstellungsding immer zugleich an ein nur in intellectu gegebenes Ding, also ein nur rein begrifflich zu erfassendes Sein mitgedacht wird, welches nunmehr seinerseits als das dem Wesen allein entsprechende und daher untrennbar mit ihm verbundene Korrelat angesehen werden muß. Denn wenn auch nach der Ansicht des Philosophen alle unsere Vorstellungen von der Auffassung wirklicher Dinge ausgehen (ab ideis entium realium immediate proficiscuntur et oriuntur. Vgl. Cog. Meth. Pars I, Cap. I, § 6, Bruder), so dürfen sie doch keineswegs mit den realen Dingen selbst verwechselt werden: sie sind, wie Spinoza sagt, gewissermaßen bloße narrationes sive historiae naturae mentales. Die extramentalen Dinge sind etwas von der Vorstellung durchaus Verschiedenes (Ad secundam vero dicimus, quod res quae extra intellectum clare et distincte sive vere concipitur, aliquid diversum ab idea sit. Ibid. Cap. II, § 4). Und ausdrücklich setzt Spinoza hinzu, »daß das wirkliche Wesen [eines Dinges] nicht durch sich ist und auch nicht geschaffen ist, weil beides das wirkliche Dasein des Dinges (die existentia actualis) voraussetzen würde« (Essentiam formalem non esse a se, nec etiam creatam; haec duo enim supponerent rem actu existere). Es ist nicht a se, heißt: es ist nicht causa sui, sondern hängt vom göttlichen Wesen ab; und es ist nicht erschaffen, heißt: es ist nicht auf äußere Ursachen zurückzuführen, sondern nur aus Gott selbst zu erklären. Der Gedanke einer Abhängigkeit des Wesens von einer res actu existens, einem »existentiellen Sein«, lag also Spinoza fern. Auch in der von ihm aufgestellten Definition des Wesens kommt dieser Gedanke meiner Überzeugung nach nicht zum Ausdruck.

Was Spinoza von der Quantität oder der Dauer behauptet, soweit beide in der Vorstellung (in imaginatione), nicht aber

in intellectu sind, daß sie nämlich beliebig (pro libitu) bestimmt werden können, weil der Begriff des Wesens davon nicht berührt wird (vgl. Ep. XII), gilt von dem »existentiellen Sein« oder dem Vorstellungsdinge ganz allgemein: es fehlt das Prinzip einer innern Notwendigkeit für die logische Bestimmung des hier in Rede stehenden Seins oder Dinges. Der Begriff »Ding« zerrinnt, wie ich mich ausdrückte, gewissermaßen unter den Händen. Und das ist kein Wunder. Denn so, wie uns die Vorstellungsobjekte unmittelbar (actu) gegeben sind, lassen sie sich in einen widerspruchslosen begrifflichen Zusammenhang nicht einordnen. Die Aufgabe des Erkennens besteht aber auch nach Spinoza gerade darin, solch eine widerspruchslose Ordnung in intellectu herzustellen. Das kann eben nur dadurch geschehen, daß der Intellekt das »objektive Sein« nicht mehr von der Vorstellung abhängig macht, sondern vielmehr auf einen Gedanken gründet, das heißt die Vorstellungswelt in den Gegenstand einer begrifflichen Erkenntnis umwandelt, die sich zwar auch dann noch selbstverständlich auf die Vorstellungswelt bezieht, keineswegs aber sich einen »Dingbegriff« aufoktroyieren läßt, den sie für ihre auf die umfassende Einsicht in den Zusammenhang aller Dinge gerichteten Zwecke nicht brauchen kann. Vielmehr liegt es ja gerade im Wesen aller begrifflichen Erkenntnis, daß sie von sich aus bestimmt, was im wahren Sinne des Wortes ein Ding oder ein »reales Objekt« heißen soll, und was nicht. Zwar schließt auch nach der Ansicht Spinozas die Bejahung der Vorstellung an und für sich nicht den geringsten Widerspruch ein. Insofern die Vorstellung als ein rein psychologisches Faktum betrachtet wird, bedarf sie keiner begrifflichen Interpolation oder logischen Korrektur, denn sie enthält absolut nichts Widersprechendes in sich. Wenn Spinoza diesen Gedanken auch nicht in dieser Form ausgesprochen hat, so schimmert er doch durch seine Lehren deutlich hindurch.

Jede einzelne Bejahung einer Vorstellung und jede einzelne Vorstellung unterscheidet sich nach der Lehre Spinozas von anderen Bejahungen und Vorstellungen durch ganz bestimmte psychologische Merkmale, folglich ist insofern auch die einzelne Vorstellung etwas durchaus Reales, etwas vollkommen Bestimmtes und Klares. Auch sind uns alle Objekte ursprünglich nur in der Form von einzelnen Vorstellungen gegeben und in rein psychologischer Beziehung, also im Hinblick auf die äußere Beschaffenheit, das »existentielle Sein« der Dinge, von ihnen untrennbar, ja mit ihnen identisch. Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb liegt in den Vorstellungen eine dauernde und zugleich unversiegbare Quelle von Irrtümern. In den Vorstellungen prägt sich das Wesen des Geistes nicht rein, sondern getrübt aus. Folglich prägt sich nach der Lehre Spinozas auch in den Vorstellungen nicht das wahre Wesen der extramentalen Dinge aus. Bezieht man die Vorstellung trotzdem auf das Wesen, so muß daher eine solche Beziehung notwendig einen Paralogismus einschließen. Da das Wesen vom »existentiellen Sein« der Dinge unabhängig ist, muß es auch von der Vorstellung unabhängig sein. Es ist also schlechthin unmöglich, daß Spinoza in seiner Definition des Wesens mit dem Ausdruck »Ding« das »existentielle Sein« gemeint haben kann. Denn »existentielles Sein« und Wesen, die »existentia actualis« und die essentia eines Dinges, stehen nach Spinozas präziser Erklärung in keinem direkten Zusammenhang und folglich auch in keiner notwendigen logischen (inneren) Korrelation zueinander. Dennoch fordert der Begriff des Wesens eine solche logische, innere Korrelation zwischen Wesen und Sein, oder, was hier auf dasselbe hinaus kommt, zwischen Wesen und Ding. Es muß also hier unter dem Sein oder dem Dinge etwas anderes verstanden werden als »existentielles Sein« oder Vorstellungsobjekt. Selbstverständlich braucht dieses »andere« deshalb nicht außerhalb oder neben der Vor-

stellung gegeben zu sein; aber eines ist klar, daß es unmöglich mit der Vorstellungsform, in der uns alle Dinge ursprünglich gegeben sind, identisch sein kann.

Offenbar kam es Spinoza bei der Begriffsbestimmung des Wesens zugleich darauf an, den Schein zu vermeiden, als ob die Natur Gottes selbst zum Wesen der geschaffenen Dinge gehöre — eine Unterstellung, die von Seiten der Theologen seiner Zeit mit Recht zu fürchten war und jedenfalls später wiederholt als ein bequemes Mittel benutzt worden ist, den paradoxen und häretischen Gehalt pantheistischer Lehren ad oculos zu demonstrieren[1]. »Ohne Gott«, sagt Spinoza, »kann nichts sein noch begriffen werden. Denn allgemein wird zugestanden, daß Gott die einzige Ursache aller Dinge ist, sowohl ihres Wesens als auch ihrer Existenz; das heißt, Gott ist, wie man zu sagen pflegt, die Ursache der Dinge, nicht bloß in bezug auf das Werden, sondern auch in bezug auf das Sein. Dabei aber sagen die meisten, zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches ein Ding nicht sein, noch begriffen werden kann. Daher glauben sie entweder, die Natur Gottes gehöre zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge können ohne Gott entweder sein oder begriffen werden; oder vielmehr, sie sind sich selbst nicht recht klar darüber. Der Grund davon liegt nach meiner Meinung darin, daß sie den ordnungsmäßigen Gang des Philosophierens nicht eingehalten haben. Denn die göttliche Natur, welche sie vor allem hätten in Betracht ziehen müssen, weil sie sowohl der Erkenntnis als der Natur nach das Frühere ist in der Reihe der Erkenntnis (quia tam cognitione quam natura prior est ordine cognitionis), hielten sie für das Letzte; und die Dinge, welche Sinnesobjekte (sensuum objecta) genannt werden, hielten sie für das Erste

---

[1]) Vgl. Leo Bäck, Spinozas erste Einwirkungen in Deutschland. Diss 1895. S. 15.

unter allen. So kam es, daß sie bei der Betrachtung der natürlichen Dinge (dum res naturales contemplati sunt) an nichts weniger dachten als an die göttliche Natur, und daß sie nachher, als sie sich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken mochten als an ihre ersten Phantasiegebilde (de primis suis figmentis), worauf sie die Erkenntnis der natürlichen Dinge gebaut hatten (superstruxerant), weil sie ihnen nämlich zur Erkenntnis der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Kein Wunder daher, daß sie sich mitunter widersprachen. Doch lassen wir das. Meine Absicht war hier ja nur, den Grund anzugeben, weshalb ich nicht sagte, zum Wesen eines Dinges gehöre das, ohne welches das Ding weder sein noch begriffen werden kann; nämlich weil die Einzeldinge (res singulares) ohne Gott weder sein, noch begriffen werden können, und dennoch Gott zu ihrem Wesen nicht gehört. Dasjenige, sagte ich vielmehr, macht notwendig das Wesen eines Dinges aus, womit, wenn es gegeben ist, auch das Ding gesetzt wird, und womit, wenn es aufgehoben ist, auch das Ding aufgehoben wird: oder das, ohne welches das Ding, und ebenso das, welches ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann« (Eth. II, Scholion zu Prop. 10).

Die Frage: Wie kommt Spinoza dazu, zu supponieren, daß das Wesen eines Dinges aufgehoben werden könnte, obschon er doch gelehrt hat, daß das Wesen eines jeden Dinges eine ewige Wahrheit ist? läßt sich, wie wir sahen, unschwer beantworten. De facto kann die spezifische Kraft und Gesetzmäßigkeit, die das Wesen ausmacht, niemals aufgehoben oder zerstört werden, mag dieses Wesen in der empirischen Erscheinungswelt durch eine res actu existens repräsentiert werden oder nicht. Ohne diese Repräsentation könnte uns freilich das Wesen als solches nicht zum Bewußtsein kommen, folglich auch nicht adäquat von uns erkannt werden. In dieser Weise bleibt also auch die Vorstellungserkenntnis eine conditio sine

qua non der rationellen Erkenntnis überhaupt[1]). Doch diese Tatsache ist es nicht, der Spinoza in seiner Definition des Wesens hat Ausdruck geben wollen. Der Dingbegriff, von dem in dieser Definition die Rede ist, ist nicht die res actu existens, das Ding der Vorstellungserkenntnis oder Imaginatio, sondern das Objekt der adäquaten (begrifflichen oder intuitiven) Erkenntnis, das, wenn es auch außerhalb der Vorstellung uns unmittelbar nicht gegeben ist, doch keineswegs mit dieser Vorstellung koïnzidiert. Vielmehr müssen uns, um zu einer begrifflichen (rationellen) Erkenntnis zu gelangen, viele oder mehrere Erfahrungsobjekte gegeben sein, aus deren Vergleichung untereinander erst diejenigen spezifischen Merkmale, die das Wesen konstituieren, gefunden werden können. So gelangen wir zu einer begrifflichen Erkenntnis, die die Auffassung der Wirklichkeit nicht mehr auf die Existenz dieser oder jener Vorstellung, dieses oder jenes Einzeldinges der sinnlichen Wahrnehmung gründet, sondern mit dem Begriff des Wesens oder einer ewigen Gesetzmäßigkeit selbst verbindet, das heißt mit dem Begriff eines Dinges verbindet, das diesem Wesen und dieser Gesetzmäßigkeit, auf welche wir es beziehen, vollkommen adäquat und konform ist. Die Auffassung dieses Dinges und die Realität des Wesens sind Korrelate. Gegeben ist uns das Wesen erst dann, wenn es aus der uniformen Konzentration, in der es von Ewigkeit zu Ewigkeit in den Attributen beschlossen liegt, wirklich herausgetreten ist. Es ist herausgetreten, das heißt: es ist ein reales Ding vorhanden, auf welches es notwendig bezogen werden muß, zu dem es notwendig gehört, und mit dem es unzertrennbar verbunden ist.

---

[1]) »Die Existenz der Modi,« sagt Spinoza ausdrücklich im 10. an Simon de Vries gerichteten Brief, »kann nur empirisch erkannt werden, denn sie kann aus der Definition der Sache nicht erschlossen werden« (egere experientia nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia Modorum. Ep. X, pg. 225).

Fügt man dann hinzu, daß freilich auch eine bestimmte Existenzart oder Repräsentation des Wesens in der Vorstellungswelt gegeben sein muß, ohne welche der Geist nach Spinoza nicht bestimmt werden könnte, über das Wesen nachzudenken, so ist doch damit das essentielle Sein keineswegs von dem »existentiellen«, nämlich der Vorstellung, abhängig gemacht; auch hört es deswegen nicht auf, eine ewige Wahrheit zu sein. Denn nicht auf die vorübergehende Existenzart, aus der auf die Wirklichkeit eines Dinges in der Außenwelt geschlossen wird, kommt es bei der Bestimmung des Wesens an, sondern auf die Stellung der Begriffe im systematischen Zusammenhang der Erkenntnis. Wie der Blitz nicht dadurch zu einer Chimäre wird, daß wir ihn nicht sehen, so wird auch die Ewigkeit des Wesens nicht dadurch aufgehoben, daß Wesen und Existenz (Vorstellung) in der Erscheinungswelt ewig auseinanderfallen, das ist: niemals identisch oder miteinander konform sind.

12. Spinozas Lehre von der uniformen Konzentration der Dinge in Gott.

Gott hat nach Spinozas wiederholter Erklärung keinen Verstand der Möglichkeit nach. Auch kann, wie wir früher bereits gesehen haben[1]), dem Verstande Gottes eine facultas ratiocinandi nicht zugesprochen werden. Vor die Notwendigkeit, aus gegebenen Prämissen Folgerungen abzuleiten, kann nur ein Verstand gestellt sein, der den Besitz eines vollständigen Wissens oder einer absoluten Erkenntnis entbehrt. Ex his sequitur, Deum nunquam habuisse intellectum potentia, neque per ratiocinium aliquid concludere[2]). Alles Sein und Wesen der

[1]) Vgl. S. 134 f. dieser Schrift.

[2]) Cog. metaph. II, Cap. VII, § 1 (Bruder), pg. 128. Vgl. ferner Eth. I Prop. 31, Scholion und Prop. 33, Schol. II.

Dinge ist Gottes Sein und Wesen. Gott ist der Inbegriff aller Realität überhaupt. Die Dinge haben Sein und Wesen, sind aber nicht das Sein und das Wesen, das heißt in den Dingen fallen Sein und Wesen nicht zusammen. Daß etwas geschieht, was gleichsam den absoluten Besitzstand Gottes vermehrt oder vermindert, seine Macht vergrößert oder verkleinert, ist unmöglich und ein Widerspruch in sich. Daher ist es nicht ganz falsch, wenn Leibniz in seiner von Foucher de Careil herausgegebenen »Réfutation inédite« sagt, Spinoza habe (wie Hobbes) die notwendige Wirklichkeit des Möglichen und die Unmöglichkeit des Nicht-Wirklichen gelehrt. Die Aktuosität der Substanz erfordert, daß ihre Kräfte niemals brach liegen, sondern beständig aktuell sind, das heißt, sich in dem Universum zu positiven Wirkungen entfalten, so daß in jedem Zeitmoment die absolute Machtvollkommenheit der Substanz, die doch zu ihrem Wesen gehört, verwirklicht ist. Die unmittelbaren Wirkungen der Substanz sind die Essenzen, genauer: der ewige Zusammenhang oder die unendliche Totalität der Essenzen, nämlich der intellectus infinitus im Denken und der Zusammenhang bewegter und unbewegter Kräfte in der Ausdehnung. Die Ordnung und Verknüpfung der geistigen Essenzen im Attribute des Denkens ist genau dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der materiellen unzerstörbaren Kräfte im Attribute der Ausdehnung. Auch besteht zwischen den geistigen Essenzen oder Ideen (ewigen Wahrheiten) und den ewigen Kräften der materiellen Welt ein Unterschied nur hinsichtlich der Daseinsform, nicht aber hinsichtlich des Wesens. Hieraus folgt, daß die Macht Gottes zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist, das heißt: alles, was aus der unendlichen Natur (dem Wesen) Gottes formell (im Attribute der Ausdehnung oder in der Form der Ausdehnung) folgt, das folgt in Gott objektiv (das ist im Geiste Gottes als bewußter Inhalt) in derselben Ordnung und in derselben

Verknüpfung[1]). Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective. Eth. II, Coroll. zu Prop. 7. Die Verknüpfung und Ordnung, mit der die Dinge aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes unmittelbar folgen, ist ihre ewige Gesetzmäßigkeit. Daher ist mit dem absoluten Wesen Gottes auch die ewige Gesetzmäßigkeit der Dinge gegeben, und es ist unmöglich, daß die Auseinanderfaltung der Dinge in räumlich-zeitlicher Form jener ewigen Gesetzmäßigkeit widerspricht. Eben darum ist es aber sehr wohl möglich, aus der rationellen Betrachtung dieser empirischen Auseinanderfaltung (des empirischen Kausalgeschehens) auf jene ewige Gesetzmäßigkeit Rückschlüsse zu machen; und wir haben erkannt, daß die sorgfältige Analyse und Vergleichung der empirischen Dinge zu einer

---

[1]) Hier sind die Begriffe formal und objektiv in dem Sinne Gegensätze, daß sich das Wort formal ausschließlich auf die Ausdehnung, das Wort objektiv ausschließlich auf den Geist bezieht. An diesem Gebrauch des Wortes objektiv hält Spinoza fest; doch wird das Wort formal auch häufig auf den Geist, meist aber auf den Geist und die Ausdehnung (den Körper) zugleich bezogen und tritt dann in einen logischen Gegensatz zu dem Begriff eminent, dessen Bedeutung in dem ersten Teil der Prinzipien (Def. IV) erklärt wird. Gott als die eminente (absolute) Ursache der Dinge tritt in diesem Fall in einen logischen Gegensatz zu den formalen, das heißt den zu einer konkreten Besonderung aus den Attributen herausgetretenen Wesenheiten oder Daseinsformen der Dinge (vgl. z. B. Eth. II, Prop. 8, wo das Attribut der Ausdehnung allein unmöglich gemeint sein kann). Stets beziehen sich die Ausdrücke formal und objektiv also auf die Existenz oder Existenzart der Dinge; und zwar bezeichnet das Wort objektiv einen geistigen Inhalt, der in einem anderen geistigen Inhalt eingeschlossen liegt, das Wort formal dagegen drückt aus, daß zugleich auch ein Objekt in der Außenwelt vorhanden ist, dem eine bestimmte Idee im Geiste entspricht, und nur insofern als das der Fall ist, pflegt das Wort formal auch auf diese Idee selbst bezogen zu werden, die ihrerseits dann objektiv heißt, nicht in bezug auf ihr Objekt (Ideat) in der Außenwelt, sondern insofern sie in einer anderen Idee enthalten, d. h. der Gegenstand einer selbstbewußten Auffassung geworden ist.

Vernunfterkenntnis führt, die mit der Erkenntnis jener ewigen Gesetzmäßigkeit insofern identisch ist, als sie uns diese Gesetzmäßigkeit in begrifflicher Form vorführt. Diese Erkenntnisart heißt Ratio. Ihre Erkenntnisinhalte sind essentiell von der Scientia intuitiva, derjenigen Erkenntnisart, die dem intellectus infinitus spezifisch eignet, nicht verschieden; wohl aber ist die Form der begrifflichen Erkenntnis eine von Grund aus andere als die Form der anschaulichen oder intuitiven Erkenntnis. Dort handelt es sich um ein Schlußverfahren (ratiocinium), eine Ableitung der einzelnen Wahrheiten aus anderen. Die Folge davon ist, daß eine ursprüngliche Wahrheit gegeben sein muß, und zwar in einer Form, die nicht wiederum ein Schlußverfahren zur Voraussetzung hat. Bei der Scientia intuitiva dagegen handelt es sich nur um den unmittelbaren Besitz der Wahrheit selbst. Man kann daher sagen: Alle Ideen sind in einem Geiste, der die Dinge intuitiv erkennt, zugleich (intuitu und simul) gegeben, oder sie sind in diesem Geiste in der Form einer Konzentration der Anschauung enthalten, die den Grund ihrer Gewißheit nur in sich selbst trägt. In einem Geiste, der nur auf begriffliche (abgeleitete) Weise erkennt, kann es Gedanken geben, die erst gedacht oder abgeleitet werden sollen, keineswegs wirklich vollzogen oder abgeleitet sind. Im intellectus infinitus dagegen sind alle Gedanken simul vorhanden, und sie müssen darin so enthalten sein, wie sie aus jenem nur begrifflich erkennenden Geiste mit Notwendigkeit folgen. Und umgekehrt: die Gesetzmäßigkeit, mit der die Gedanken aus einem begrifflich erkennenden Geiste folgen, kann keine andere sein, als die Gesetzmäßigkeit, mit der dieselben Gedanken in einem intuitiv erkennenden Geiste simul und intuitu zusammengefaßt sind.

Ich habe hier nur die Konsequenzen erkenntnistheoretischer Lehren des Philosophen gezogen, die dem Leser aus

meinen früheren Darlegungen bekannt sind. Sofort leuchtet die Analogie ein zwischen diesen erkenntnistheoretischen Lehren und jenen metaphysischen Anschauungen Spinozas, wie sie namentlich in der Propositio 8 des zweiten Teils der Ethik zum Ausdruck kommen. Diese Propositio lautet: »Die Ideen von den Einzeldingen oder Daseinsformen, welche nicht existieren, müssen in der unendlichen Idee Gottes so miteinbegriffen sein, wie die formalen Wesen der Einzeldinge oder Daseinsformen in den Attributen Gottes enthalten sind« (Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur)[1].

Es gibt also Einzeldinge oder Daseinsformen, die vom Standpunkt der Ratio und des empirischen Entstehens und Vergehens aus nur der Möglichkeit nach existieren, Daseinsformen, die sozusagen die momentane facies totius Universi nicht aufweist, dennoch aber zu andern Zeiten vielleicht aufgewiesen hat oder noch aufweisen wird. Die Ideen dieser Einzeldinge oder Daseinsformen sind trotzdem in Gott vorhanden; sie existieren trotzdem in ihm: insofern nämlich als Gott absolut gedacht wird oder in absoluter Form existiert. Die absoluten Daseinsformen Gottes sind seine Attribute: das reine (unmodifizierte) Denken und die reine (unmodifizierte) Ausdehnung. Die Ideen der Einzeldinge oder Daseinsformen sind in der unendlichen Idee Gottes miteinbegriffen, heißt also: sie sind im absoluten Geiste Gottes oder im Attribute des

---

[1]) Es empfiehlt sich, die verschiedenen Ausdrücke comprehendi und continentur auch verschieden zu übersetzen, um so mehr, als beide hier in einen gewissen logischen Gegensatz treten. In dem Begriff contineri liegt die Vorstellung einer Beschränkung von außerhalb; in dem Begriff comprehendi dagegen die Vorstellung einer aktiven Besitzergreifung, die, auf das Geistige übertragen, wohl am besten als Konzentration bezeichnet wird, falls man den für die spinozische Philosophie so bedeutsamen energetischen Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt.

göttlichen Denkens miteinbegriffen. Und solange sie nur auf diese Weise im Geiste Gottes enthalten sind, kann ihnen in der Ausdehnung kein besonderes Ideat entsprechen. Man kann nur sagen, daß sie zu Gott gehören, insofern er unendlich ist; nicht aber, insofern er zugleich auch von einer andern Idee eines Einzeldinges erregt ist (vgl. z. B. Eth. II, Prop. 20 Dem.), das heißt, nicht insofern sie eine Dauer haben (Prop. 8 Coroll.). Daher müssen die Ideen der Einzeldinge oder Daseinsformen, welche nicht actu (in der Form der Dauer) existieren, in dem unendlichen Geiste Gottes ebenso enthalten sein, wie die formalen Wesen der Einzeldinge oder Daseinsformen (die Essenzen) in Gott enthalten sind, denen wir, wie wir gesehen haben, ebenfalls keine Dauer zusprechen können. Die Existenz jener Einzeldinge oder Daseinsformen in der absoluten Idee Gottes ist die absolute Existenz selbst, die wir allen Dingen beilegen müssen, nicht insofern ihnen eine Dauer zukommt, sondern weil von ihnen gesagt werden muß, daß sie aus der ewigen Notwendigkeit Gottes folgen, das heißt, insofern ihnen nicht bloß im Hinblick auf die besondere Beschaffenheit und Existenzart, mit der sie in das zeitlich-räumliche Dasein eintreten, die Kraft zugesprochen wird in ihrem Dasein zu beharren, sondern insofern diese Kraft direkt aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes folgt und mit dem ewigen Wesen des Einzeldinges selbst identisch ist (Eth. II, Prop. 45 Dem. und Scholion). Wird unter der Existenz eines Dinges seine Dauer verstanden, so wird die Existenz abstrakt, nämlich als eine Art von Quantität begriffen, die nur begrenzt vorgestellt, das heißt nur durch eine bestimmte äußere Ursache erklärt werden kann (De Int. Emend. gegen Ende sub III). »Ich spreche hier aber«, sagt Spinoza, »nicht von der Existenz als Dauer, sondern von der eigentlichen Natur der Existenz, welche den Einzeldingen deshalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes Unendliches auf

unendliche Weisen folgt. Ich spreche von der eigentlichen Existenz der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelding von einem anderen Einzelding bestimmt wird auf gewisse Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes (Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est existentiam quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur propterea, quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur [vide Prop. 16, p. 1]. Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide Coroll. Prop. 24, p. 1). Das Korollar, auf das Spinoza verweist, lautet: »Gott ist nicht bloß die Ursache, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch, daß sie im Existieren verharren, oder (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) Gott ist die ‚Seinsursache' der Dinge (causa essendi rerum). Denn, mögen die Dinge existieren oder nicht existieren, sobald wir auf ihr W e s e n achten, finden wir, daß dasselbe weder Existenz noch Dauer in sich schließt. Ihr Wesen kann daher die Ursache weder ihrer Existenz noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein schon die Existenz gehört« (Nam, sive res existant sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae neque suae durationis potest esse causa: sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere). Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges schließt daher notwendig das Wesen und die Existenz s e i n e r s e l b s t insofern ein, als dieses Wesen und diese

Existenz, die nichts anderes als das essentielle Sein des Dinges selbst ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit in den Attributen Gottes beschlossen liegt, oder insofern dieses Wesen und diese Existenz, das heißt die Kraft, durch welche jedes Einzelding wirkt und in seinem Sein beharrt, unmittelbar aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes folgt[1]). Damit schließt aber jede Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers oder Einzeldinges das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich, wie wir früher ausgeführt haben; denn, kann man kurz sagen, die Erkenntnis der Wirkung (Folge) hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.

So mystisch diese ganze spinozische Lehre von der uniformen Konzentration der Dinge und Essenzen in Gott klingt, so ist sie doch zweifellos eine notwendige Folgerung aus den Grundanschauungen des ganzen Systems. Auch ist sie geradezu ein Schlüssel für die Lösung der Frage nach dem Verhältnis und dem Zusammenhange des Unveränderlichen und Ewigen in der Welt und des Endlichen und Wechselnden in ihr, einer Frage, mit der wir uns noch eingehend zu beschäftigen haben werden. Daher ist namentlich das Korollar zu Propositio 8 nebst dem sich daran anschließenden Scholion für das Verständnis des ganzen spinozischen Systems von größter Bedeutung. »Aus Proposito 8 folgt«, sagt Spinoza, »daß, solange die Einzeldinge nur existieren, sofern sie in den Attributen Gottes enthalten sind, auch ihr objektives Sein oder ihre Ideen nur existieren, sofern die unendliche Idee Gottes existiert. Sobald aber von den Einzeldingen gesagt wird, daß

---

[1]) Idea rei singularis actu existentis ipsius rei tam essentiam quam existentiam necessario involvit. At res singulares non possunt sine Deo concipi; sed, quia Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cujus res ipsae modi sunt, debent necessario earum ideae ipsarum attributi conceptum, hoc est Dei aeternam et infinitam essentiam involvere. Prop. 45 Demonst., p. II.

sie existieren nicht nur, sofern sie in den Attributen Gottes enthalten sind, sondern auch sofern gesagt wird, daß sie eine Dauer haben, schließen auch ihre Ideen eine Existenz ein, vermöge welcher gesagt wird, daß sie eine Dauer haben.« Das Scholion lautet: »Wenn jemand zum besseren Verständnis dieser Sache ein Beispiel wünschen sollte, so kann ich allerdings keines geben, das die Sache, von welcher hier die Rede ist, und welche einzig in ihrer Art (utpote unica) ist, vollständig erläutert. Doch will ich versuchen, die Sache, so gut es geht, zu verdeutlichen. Der Kreis ist von solcher Natur, daß die Rechtecke aus allen geraden sich durchschneidenden Linien in ihm einander gleich sind. Daher sind im Kreis unendliche einander gleiche Rechtecke enthalten (continentur). Gleichwohl kann man von einem solchen Rechteck nur sagen, daß es existiert, sofern der Kreis existiert; auch von der Idee dieser Rechtecke kann nur gesagt werden, daß sie existiert, sofern sie in der Idee des Kreises miteinbegriffen ist (comprehenditur)[1]). Man nehme nun an, daß von jenen unendlichen Rechtecken nur zwei existieren, nämlich *D* und *E*. Jetzt existieren ihre Ideen nicht nur, sofern sie bloß in der Idee des Kreises miteinbegriffen sind (comprehenduntur), sondern auch sofern sie die Existenz jener Rechtecke in sich schließen (existentiam involvunt). Daher kommt es, daß sie sich von den übrigen Ideen der anderen Rechtecke unterscheiden« (quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur).

Schon im kurzen Traktat finden wir ganz ähnliche Anschauungen vertreten. »Sofern das Wesen,« heißt es hier, »ohne die Existenz unter der Bezeichnung des Dinges begriffen wird, kann die Idee des Wesens [der essentia] nicht als etwas Besonderes betrachtet werden, sondern erst dann

---

[1]) Auch hier ist der Unterschied von continentur und comprehenditur bemerkenswert, auf den ich vorhin aufmerksam gemacht habe.

kann dieses geschehen, wenn die Existenz zusammen mit dem Wesen da ist, und zwar weil dann ein Objekt existiert, das zuvor nicht da war[1]).

Unzweifelhaft war es also Spinozas Ansicht, daß Gott die eminente Ursache der Wesenheiten der Dinge ist; daß mit der unendlichen Idee Gottes die Wesenheiten unmittelbar gegeben sind; daß sie von Ewigkeit zu Ewigkeit in der unendlichen Natur Gottes gleichsam in nuce enthalten sind, und infolgedessen die ewige Wirksamkeit Gottes durch diese Wesenheiten erklärt werden muß, da sie ja unmittelbar zu Gott gehören, unmittelbar aus der ewigen und unendlichen Natur Gottes folgen. Hierbei ist auf die Vielheit der formalen Existenz der Dinge keine Rücksicht genommen, ja sogar eine Verschiedenheit der Essenzen nur potentialiter konstatiert.

Steht diese Behauptung mit dem Satz, daß Gott nicht Verstand der Möglichkeit nach (potentia) zukommt, in Widerspruch?[2]) Ich glaube nicht; wenigstens nicht im Sinne Spinozas. Denn einerseits ist dieses Enthaltensein der Essenzen in der absoluten Natur Gottes als eine Kraftleistung Gottes aufzufassen, die dadurch, daß sie ihren ganzen Reichtum in der Form des empirischen Kausalzusammenhanges, das heißt der Natura naturata, entfaltet, weder einen Zuwachs noch einen Abbruch ihrer Leistungsfähigkeit erfährt. Höchstens könnte man im Bilde mit den Worten des großen Scholastikers Albertus sagen: Der Reichtum des göttlichen Wesens selbst ist es, der es zum Überfluten bringt (De causis et processu universitatis: W.W., Bd. V, pg. 528—655)[3]). Und anderseits

---

[1]) Tract. brev. pg. 126 (8).

[2]) Vgl. Cog. metaph. (Bruder, pg. 128). Ex his sequitur Deum nunquam habuisse intellectum potentia, neque per ratiocinium aliquid concludere. Auch werden Gottes Gedanken nicht von außerhalb bestimmt, wie ebendort gesagt wird. Ebenso Eth. I, Prop. 31, Schol. und Prop. 33, Schol. II.

[3]) Vgl. J. E. Erdmann, Geschichte der Philos., 4. Aufl., Bd. I, S. 379.

ist folgendes namentlich zu bedenken: Die Trennung der Natura naturans (der absoluten Substanz) von der Natura naturata, der Welt der Modi, ist auch im Sinne Spinozas eine Abstraktion, die vor allem den Zweck hat, das allgemeine Verhältnis von wirkender und bewirkter Natur zu erläutern. Auch im Sinne Spinozas kann die von ihren realen Wirkungen getrennte Substanz nur abstrakt bestimmt werden. Ist aber der Begriff einer Existenz der Modi in einer von der absoluten Existenzweise der Substanz (also den Attributen) nicht unterschiedenen Form de facto eine Abstraktion, so spiegelt sich in diesem Begriff doch die unantastbare Wahrheit, daß alles was existiert, in Gott existiert, oder daß Gott die wahre und einzige Ursache aller Dinge ist, und daß Gott oder die Substanz von Natur (causalitate) früher ist als ihre Affektionen. Zu diesen Affektionen gehört auch die besondere Essenz eines jeden Dinges. Und da die Essenz eine unmittelbare, das heißt zum ewigen Inhalt der Natura naturata gehörende Selbstbeschränkung Gottes ist, so ist es allerdings de facto unmöglich, daß die Substanz jemals ohne diese mit ihrem Wesen zugleich gesetzten spezifischen Wirkungen existiert hat. Doch kann darin kein Hinderungsgrund liegen, auch die Substanz absolut, das heißt als unmodifiziert, in ihrer Existenzform der reinen Ausdehnung und des reinen Denkens, zu betrachten, da sie ja, eben weil sie in dieser Form das kausale Prius ist, auch in dieser Form notwendig Wirklichkeit haben muß[1]). Da von einem »reinen Sein« außer oder hinter der Substanz keine Rede sein kann, so darf allerdings unter keinen Umständen die modifizierte Substanz der absoluten Substanz trennend gegenübergestellt werden. Das wäre, wie Friedrichs mit Recht betont hat, »transeunte Ursächlichkeit«. Wir müssen uns vielmehr beide als identisch zusammenfallend denken, »und das

---

[1]) Vgl. Friedrichs a. a. O., S. 40.

geschieht, wenn man eben die Substanz denkt als ein Wesen, das sich selbst determiniert, modifiziert, oder sich gleichsam verwandelt«[1]). Die Substanz ist nicht bloßes Insichsein, »sondern trägt vermöge ihres Wesens das Prinzip des Andersseins in sich, und sie ist auch durch dieses Prinzip seit Ewigkeit das Andere, nämlich die Welt der Modi ... Der Inhalt der Substanz ist also insofern das ganze Weltall. Bestreitet man dies und meint, daß die Substanz als absolute doch als ganz leeres Ding von Spinoza gefaßt sei, so ist zu entgegnen, daß Spinoza diese absolute Substanz als causa efficiens omnium rerum erklärt hat. Sie muß also als absolute jedenfalls die Möglichkeit in sich haben, die Welt aus sich zu produzieren, sie muß also die ganze Welt gleichsam keimartig oder der Anlage nach in sich haben. Aber noch mehr als das! Denn faktisch existiert seit Ewigkeit die Substanz nur als wirkende, folglich auch seit Ewigkeit als determinierte oder modifizierte, und das heißt, der Inhalt der Substanz ist das Universum«[2]). Also »nur die Begriffsbestimmung der Substanz macht gewisse abstrakte Bestimmungen notwendig, wie die der reinen Ausdehnung, und wenn nun auch faktisch nur die modifizierte Ausdehnung (wegen der seit Ewigkeit wirkenden causa immanens) vorhanden ist, so muß man ungeachtet dessen doch sagen, der absoluten Substanz kommt die reine (unmodifizierte) Ausdehnung zu. Diese bleibt immer das kausale Prius, hat also insofern wirkliche Existenz. Aber Ursache und Wirkung sind weder räumlich noch zeitlich voneinander geschieden, sondern fallen völlig zusammen«[3]).

---

[1]) a. a. O. S. 39.
[2]) a. a. O. S. 38.
[3]) a. a. O. S. 40.

Zweiter Abschnitt: Die konkrete Darstellung des Wesens in der Erscheinungswelt.

1. Der räumlich-zeitliche Zusammenhang der Dinge als das Symbol eines ewigen Zusammenhanges und die Einheit der Dinge in Gott.

Wir haben erkannt, daß in den Attributen Gottes die Essenzen, absolut betrachtet, noch gar keine Essenzen von Dingen sind. Es sind potentielle Kräfte[1]), Anlagen, die sich zu individueller (formaler) Bestimmtheit noch nicht entfaltet haben. Diese individuelle Bestimmtheit tritt immer erst zusammen mit ihrer formalen Existenz im empirischen Kausalzusammenhang der Dinge hervor und hat — das muß allerdings zugestanden werden — zur Voraussetzung, daß die Substanz von Ewigkeit her in irgendeiner Form als differenziertes Urwesen existiert hat. Nimmt man dieses an, so darf daraus jedoch nicht geschlossen werden, daß andere formal existierende Existenzen — mögen darunter ebenfalls Wesenheiten oder bloße Repräsentationen von solchen, das heißt von äußeren Ursachen bestimmte und in der Form der Dauer gegebene Einzeldinge, verstanden werden — die Besonderung derjenigen Essenzen erzeugen, die aus der Latenz, in der sie in den Attributen beschlossen lagen, in die formale Erscheinung heraustreten. Diese Annahme widerspricht Spinozas ausdrücklicher Erklärung, daß das Wesen nicht ein Produkt äußerer Einflüsse ist, daß es überhaupt nicht von anderen Wesenheiten verändert werden kann, sondern daß es stets eine unmittelbare

---

[1]) Keineswegs soll damit gesagt sein, daß die Attribute selbst potentielle Kräfte sind. Man kann sagen: die Attribute verhalten sich zu den Essenzen wie die Tonart eines Musikstückes zu seinem qualitativen Harmoniewechsel

und daher ewige Folge aus den ewigen und unendlichen Attributen Gottes ist[1]).

Nun kommt aber die formale Besonderheit der Essenzen ja tatsächlich erst zustande, wenn andere in formaler Besonderung gegebene Dinge real existieren. Folglich können die letzteren nur der äußere Grund oder die Gelegenheitsursache dafür sein, daß sich jene Besonderung actu darstellt, daß sie zu individueller Klarheit und Bestimmtheit aus der Indifferenz und Latenz innerhalb der Attribute[2]) gleichsam herauswächst und in die Erscheinung tritt, oder daß sich die Anlagen der Wesenheiten in den Attributen zu aktueller Wirksamkeit in einer ganz bestimmten existentiellen Form entfalten.

Daher sind Busse und andere Forscher im Unrecht, wenn sie von einer Trübung der Wesenheiten sprechen, die mit der Existenz der Dinge zusammen nunmehr die Erscheinung des konkreten Objekts hervorrufen. Im Gegenteil geht mit der existentiellen Darstellung des Wesens innerhalb der empirischen Erscheinungswelt gerade das volle Heraustreten, das heißt die klare Offenbarung und Entfaltung des singulären Wesens Hand in Hand; wenn auch damit nicht gesagt sein soll, daß sich diese Offenbarung und Entfaltung ausschließlich in der Form der Vorstellung vollzieht. Vielmehr ist diese Entfaltung, wie ich in meinen früheren Darlegungen gezeigt zu haben glaube, eine doppelte: 1) eine innere (qualitative und wahrhaft reale), d. h. die in dem gesetzmäßigen, aber nur begrifflich zu erkennenden Zusammenhang der Dinge zutage tretende immanente Wirksamkeit Gottes (die allgemeine und besondere Abhängigkeit der Dinge von Gott); 2) eine äußere (quantitative, sozusagen eine Realität niederen Grades, d. h. eine in zeitlicher Sukzession und räumlicher Koëxistenz gegebene Folge

---

[1]) Vgl. z. B. Tract. brev. II, Cap. 26, S. 144 (Sigwart).

[2]) Ich sage »innerhalb der Attribute«, um das Mißverständnis zu vermeiden, daß die Attribute selbst etwas Indifferentes seien.

unendlich vieler Repräsentationen ein und derselben Wesenswirklichkeit, die sich in diesen Repräsentationen ewig gleich bleibt und, falls die letzteren auch verschwinden sollten, doch als eine ewige Wahrheit im ewigen und unendlichen Wesen Gottes (in der absoluten Substanz) beschlossen bleibt. »Die Dinge«, sagt Spinoza, »werden auf zweierlei Arten als wirkliche von uns begriffen: entweder, sofern wir sie mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum als existierend begreifen, oder sofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge aber, die auf diese zweite Art als wahr und real begriffen werden, sie begreifen wir unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie ich im Lehrsatz 45 im zweiten Teil bewiesen habe, dessen Anmerkung man ebenfalls sehe« (Eth. V, Schol. zu Prop. 29).

Es ergibt sich somit, daß alles formale (konkrete) Geschehen ein wechselseitiges Sich-Durchdringen innerer und äußerer Ursachen nnd Wirkungen, jede einzelne konkrete Erscheinung eine Spiegelung der ewigen Natur Gottes, ein Symbol göttlichen Lebens und Wirkens ist. Denn alle Dinge beharren in Gott; alle sind aber auch zugleich erfüllt mit den beschränkenden Wirkungen Gottes in der Form einer äußeren Determination von seiten anderer Dinge, von denen das Gleiche gilt: daß nämlich auch in ihnen sich innere und äußere Determinationen zu einem relativen Ganzen vereinigen, das um so mehr mit Gott vereinigt ist, um so mehr an Macht und Vollkommenheit dem Urwesen selbst gleichkommt, je größer die Kraft ist, die sich in ihm von innen heraus offenbart und es zu unvergänglichen Wirkungen bestimmt. Denn diese Kraft ist die Kraft Gottes selbst, nicht insofern er unendlich (absolut) gedacht wird, sondern sofern er eben durch das Wesen des in concreto existierenden Dinges erklärt wird, dem er

selber einen bestimmten Teil des eigenen Wesens, das ist einen, wenn auch unendlich kleinen Teil der eigenen Macht und Wirkungsfähigkeit, mitgeteilt hat.

Hieraus folgt, daß gleichsam in conspectu Dei alles Einzelne und in der vergänglichen Form der konkreten Erscheinung Gegebene allerdings zu relativer Bedeutung herabsinkt, und auch der Begriff des Dinges immer nur relativ zu bestimmen ist, da das einzige absolut existierende und daher auch nur absolut zu bestimmende Ding schließlich die Substanz selbst ist.

In der Ewigkeit Gottes gibt es kein Wo und kein Wann, kein Vor und kein Nach. Gott ist die höchste Realität. Er ist der Inbegriff aller Realität überhaupt. Gott ist Alles in Allem. Daher ist der räumlich-zeitliche Zusammenhang der Dinge nur das Symbol einer ewigen Gesetzmäßigkeit, das heißt eines ewigen Zusammenhanges der Dinge in Gott. An sich betrachtet ist der Weltlauf ein einziger und ewiger Gedanke Gottes — gleichsam ein Akkord, den wir in seine Partialtöne zerlegt wahrnehmen, weil wir nur einer durch Vorstellungen vermittelten Erkenntnis fähig sind, und unsere Gedanken die Grundlage der Sinneswahrnehmung, die alles in räumlich-zeitlicher Ordnung erblickt, nicht entbehren können. Die Sinneswahrnehmung ist für den Menschen das einzige Mittel, um zu einer begrifflichen bzw. intuitiven Erkenntnis zu gelangen. »Wir gleichen«, wie Spinoza so schön gesagt hat[1]), »einem Würmchen, das im Blute lebt, und das, wenn es beobachten könnte, wie jedes Teilchen beim Zusammentreffen mit einem anderen entweder zurückweicht oder ihm von seiner Bewegung mitteilt, jedes solche Teilchen als Ganzes, nicht aber als Teil auffassen würde. Auch könnte es nicht wissen, wie alle Teile von der allgemeinen Natur des Blutes beeinflußt und genötigt werden, sich einander anzupassen, wie es der allgemeinen

---

[1]) Ep. 32 an Oldenburg.

Natur des Blutes entspricht, um in gewisser Hinsicht miteinander übereinzustimmen. Denn wenn wir fingierten, es gäbe außerhalb des Blutes keine Ursachen, die dem Blute neue Bewegungen mitteilen könnten, und es gäbe außerhalb des Blutes keinen Raum und keine anderen Körper, auf welche die Teilchen des Blutes ihre Bewegungen übertragen könnten, so ist es gewiß, daß das Blut immer in seinem Zustande beharrte, und seine Teilchen würden keine anderen Veränderungen erleiden als solche, die aus dem gegebenen Verhältnis der Blutbewegung zu Lymphe, Chylus usw. begriffen werden können. So müsse also das Blut stets als ein Ganzes, nicht als Teil aufgefaßt werden. Weil es aber tatsächlich viele andere Ursachen gibt, die auf die Gesetze der Natur des Blutes auf gewisse Weise einwirken, wie ebenfalls umgekehrt jene vom Blut beeinflußt werden, so kommt es, daß andere Bewegungen und andere Veränderungen im Blute entstehen, die sich nicht aus dem bloßen Verhältnis der Bewegung seiner Teile zueinander ergeben, sondern aus dem wechselnden Verhältnis der Bewegung des Blutes und der äußeren Ursachen. Auf diese Weise hat das Blut den Charakter eines Teiles, nicht eines Ganzen. . . . Nun können und müssen sämtliche Körper der Natur auf gleiche Weise begriffen werden, wie im vorstehenden das Blut. Denn alle Körper sind von anderen umgeben und werden wechselseitig voneinander bestimmt, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken, indes das Verhältnis von Ruhe und Bewegung in allen zusammen, das heißt im ganzen Universum, sich immer gleich bleibt. Hieraus folgt, daß jeder Körper, sofern er auf bestimmte Weise modifiziert existiert, als Teil des ganzen Universums aufgefaßt werden muß, der mit der Gesamtheit desselben übereinstimmt und mit den übrigen Körpern im Zusammenhang steht. Weil aber die Natur des Universums, anders als die Natur des Blutes, keine begrenzte, sondern absolut unendlich ist, daher werden

von dieser Natur seiner unendlichen Kräfte seine Teile auf unendliche Weisen beeinflußt und müssen unendliche Veränderungen erleiden. Unter dem Gesichtspunkte der Substanz aber fasse ich das Verhältnis jedes Teils zu seinem Ganzen als *engere* Zusammengehörigkeit auf (Verum ratione substantiae unamquamque partem *arctiorem* unionem cum suo toto habere concipio) . . . Da die Natur der Substanz ist, unendlich zu sein, so folgt, daß zur Natur der körperlichen Substanz jeder einzelne Teil gehört, ohne den sie nicht sein oder begriffen werden kann«.

»Sie sehen hieraus, in welchem Sinne und weshalb ich den menschlichen Körper als einen Teil der Natur betrachte. Was aber den menschlichen Geist betrifft, so ist er nach meiner Ansicht gleichfalls ein Teil der Natur. Ich behaupte nämlich, es gäbe auch in der Natur eine unendliche Kraft des Denkens (potentia infinita cogitandi), die, insofern sie unendlich, die gesamte Natur objektiv in sich enthält, und deren Gedanken (cogitationes) in derselben Weise fortschreiten (procedunt), wie die Natur selbst als Ideat jener unendlichen Kraft des Denkens« (ac ipsa[1]) Natura, ejus nimirum ideatum)[2]).

»Ferner erblicke ich im menschlichen Geiste eben dieselbe Kraft; nicht sofern sie unendlich und die gesamte Natur in sich begreift, sondern als endliche, sofern sie nämlich den menschlichen Körper allein erfaßt (percipit). In diesem Sinne behaupte ich, der menschliche Geist ist der Teil eines unendlichen Verstandes« (infinitus intellectus).

---

[1]) »ipsa« ist Zusatz des Autographen, das sich im Besitz der Londoner Royal Society befindet (Werke V.L. Bd. II, pg. 310).

[2]) Die Übersetzung Sterns: »in gleicher Weise vor sich gehen wie die Natur derselben, nämlich der Ideen« ist inkorrekt und trifft nicht den wahren Sinn des Textes.

2. Der conatus suum esse conservandi als Einheitsprinzip.

Da, wie wir gesehen haben, die Ideen aller Einzeldinge in der unendlichen Kraft des Denkens, dem intellectus infinitus, zu einer (intuitiven) Anschauung vereinigt sind, so kann es in der Tat nicht ungerechtfertigt sein, den Weltlauf als einen ewigen und einzigen Gedanken Gottes zu bezeichnen, der sich in der Welt der Erscheinungen, die wir vor Augen haben, in eine unendliche Vielheit von Vorstellungen zerlegt, ohne an sich dadurch an Wahrheit und Klarheit sei es zu verlieren, sei es zu gewinnen. Denn die Vorstellungen als solche sind gar nicht Quellen von Irrtümern. Nicht die äußeren Dinge, an sich betrachtet, sind es, die uns täuschen, sondern wir sind es, die sich selber täuschen, indem wir das, was eine Beschaffenheit der Vorstellung ist, für eine Eigenschaft der Dinge selbst halten, d. h. den Vorstellungen Objekte subintelligieren, die in Wahrheit zu ihnen gar nicht gehören. Sobald wir die Vorstellungen in demjenigen Zusammenhange betrachten, aus dem sie mit Notwendigkeit folgen, betrachten wir sie wahr und klar. So sind z. B. die Wahnvorstellungen des Irren notwendige Folgen seines zerrütteten Geistes, Wirkungen von Ursachen, die genau so zum Weltlauf gehören, wie die Gedanken des Gesunden. Darum fällt auch das Odium des Abnormen und Krankhaften von ihnen ab, sobald wir die Notwendigkeit ihrer Existenz klar begriffen haben. Nicht sie selbst sind Schein, sondern jenes Odium ist ein Schein, weil es die Dinge in einer Beziehung erblickt, die aus dem Wesen der Sache selbst nicht folgt.

So geht es mit allen Affekten. Es ist ein sprechendes Zeugnis von dem psychologischen Scharfblick und der Menschenkenntnis des Philosophen, daß er klar erkannt hat, daß zwischen unseren Vorstellungen und unseren Affekten

die innigste Wechselbeziehung besteht; ja, weil das seelische Leben in jedem Augenblick die organische (aktuelle) Einheit aller seiner Teilinhalte ist, so werden wir sagen müssen: jede Vorstellung ist selbst ein Affekt, das heißt nach Spinozas sinnreicher Erklärung eine Erregung des Körpers oder die Idee einer solchen Erregung, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers bald vergrößert, bald verringert, bald gefördert, bald gehemmt wird. Wie die Affekte, so werden auch die Vorstellungen (Bilder, rerum imagines) ausdrücklich von Spinoza als die Ideen von äußeren Körpern hingestellt, die wir von diesen Körpern haben, weil unser eigener Körper von ihnen erregt wird. Auch die Vorstellungen sind also die Ideen von Erregungen des eigenen Körpers, und nur der Umstand, daß sie die äußeren Ursachen dieser Erregungen, nämlich die äußeren Körper, so darstellen, als ob sie uns gegenwärtig wären (corpora externa velut nobis praesentia repraesentant), unterscheidet sie von den Affekten. Auch heute werden wir sagen müssen: Vorstellungen sind seelische Erlebnisse, die stets auf Objekte bezogen werden; Affekte aber sind rein subjektive Leidens- oder Tätigkeitsformen, die, wenn wir sie für sich betrachten, jener unmittelbaren Beziehung auf bestimmte Objekte der Außenwelt ermangeln. Faktisch ist aber weder ein Affekt ohne Vorstellung, noch eine Vorstellung ohne Affekt jemals gegeben; denn in und mit der Verbindung der Vorstellungen entstehen und entwickeln sich eben die Affekte, so daß jede Trennung von Vorstellung und Affekt ein Akt logischer Willkür ist, der, wenn er auch in dem allgemeinen Gegensatz aktiver und passiver, subjektiver und objektiver Momente unseres Seelenlebens begründet sein mag, es doch niemals rechtfertigen kann, die abstrakten Scheidungen einer denkenden Betrachtung der Dinge als wirkliche Trennungen in die Objekte selbst zu verlegen. Das seelische Leben ist eine unzerreißbare aktuelle Einheit. Das wahre Wesen der

Seele kann daher weder in den Vorstellungen noch in den Affekten als solchen gesucht werden — sondern es kann nur in einem Prinzip der Verbindung dieser beiden Momente zum klaren Ausdruck kommen, weil ja die Erfahrung lehrt, daß sowohl Affekte wie Vorstellungen sehr zusammengesetzte Vorgänge sind, die sich ontogenetisch entwickelt haben und daher unmöglich als etwas Ursprüngliches angesehen werden können.

Es muß also nach einem Einheitsprinzip unseres Seelenlebens geforscht werden, aus dem heraus sowohl der Affekt als die Vorstellung erklärt werden können. Dieses Einheitsprinzip kann aber nur der Erfahrung des seelischen Lebens selbst entnommen werden: es muß ein Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis sein oder doch zum mindesten werden können. Denn das ist ja das spezifische Merkmal aller Bewußtseinstatsachen, daß sie unmittelbare innere Erfahrungen oder Erlebnisse sind und niemals aufhören solche zu sein, wenn sie überhaupt als Bewußtseinstatsachen angesprochen werden sollen. Welches ist nun die reale Einheitsfunktion unseres, ja alles Bewußtseins? Wir haben davon bereits gesprochen, und ich glaube gezeigt zu haben, daß auch Spinoza den Willen als diese Einheitsfunktion anerkannt hat. Daß das hier vorliegende Problem, die Frage nach einer seelischen Einheitsfunktion überhaupt, keineswegs den Kreis der Folgerungen durchbricht, die aus den authentischen Grundanschauungen Spinozas gezogen werden müssen, kann nicht bezweifelt werden. Gibt man aber dieses zu, so wird man auch eingestehen müssen, daß der Wille, und nur der Wille in Betracht kommen kann, wenn jenes Problem im Sinne Spinozas richtig gelöst werden soll. Auch läßt sich aus der ganzen Affektenlehre Spinozas unschwer beweisen, daß dem Willen, oder genauer dem conatus suum esse conservandi, keine andere Aufgabe zukommt als die genannte. Ein ausführlicher Nachweis dieser Behauptung kann jedoch erst später gegeben werden. Nur zur allgemeinen

Orientierung mag hier der Hinweis darauf genügen, daß der conatus suum esse conservandi, indem er sich in die Formen des Willens, der Begierde und des Verlangens kleidet und damit zugleich in die engste Beziehung zu jenen beständig wechselnden Zuständen von Lust und Unlust tritt, die einen Übergang des Körpers bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit anzeigen, wirklich das vermittelnde Band darstellt zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, Wesenswirklichkeit und Erscheinungswelt.

3. Die zwei in jedem Einzeldinge gesetzten verschiedenen Kausalitäten.

Die Kraft, lehrt Spinoza, durch welche jedes Einzelding in der Existenz verharrt, folgt unmittelbar aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes (Eth. II, Schol. zu Prop. 45). »Gott«, so lautet der 25. Lehrsatz des ersten Teils der Ethik, »ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge«. Ohne Gott kann das Wesen der Dinge nimmermehr begriffen werden. Vielmehr muß aus der gegebenen göttlichen Natur sowohl das Wesen der Dinge als auch ihre Existenz notwendig geschlossen werden; »und«, setzt Spinoza hinzu, »um es kurz zu sagen, in dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst heißt, muß er auch die Ursache aller Dinge heißen« (et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est: Schol. zu Prop. 25, Eth. I). Das heißt offenbar: wie Gott selbst, absolut gedacht, so sind auch die Essenzen der Dinge nicht im eigentlichen Sinne des Wortes geschaffen, sondern ewig. Auch die Einzeldinge sind in Gott von Ewigkeit her gegeben. Sie folgen aus Gott mit innerer Notwendigkeit. Denn sie sind, im unmittelbaren Zusammenhang mit der Natur Gottes oder, was dasselbe ist, als die notwendigen Schöpfungen eines freien und

seiner Selbsttätigkeit sich bewußten Geistes betrachtet, ewige Wahrheiten. Alles, auf diese Weise betrachtet, wird zu einer ewigen Wahrheit. Und das ist die große und schwere Aufgabe, die wir Menschen zu erfüllen haben — uns selbst und alle Dinge in einem Zusammenhang zu erkennen, in dem sie uns als ewige Wahrheiten unmittelbar einleuchten. Es sind echt spinozische Gedanken, wenn Hegel sagt: »Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlichen mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen ....[1])«.

Indem wir die Dinge im Lichte ihrer ewigen Wahrheit auffassen, erkennen und unmittelbar anschauen lernen, hören wir jedoch nicht auf, die Dinge »vorzustellen«. Denn der Geist kommt zum Bewußtsein seiner selbst und der Dinge nur durch die Ideen der Körpererregungen (vgl. Eth. III, Dem. zu Prop. 9), und die Ideen der Körpererregungen sind nach Spinozas präziser Erklärung nichts anderes als die Vorstellungen und Affekte selbst. Alles, was das Tätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt,

---

[1]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede, S. 17.

dessen Idee wird daher auch notwendig das Denkvermögen unseres Geistes fördern oder hemmen müssen (Eth. II, Prop. 11). Immer aber, mag der Geist klare und bestimmte oder inadäquate und verworrene Ideen haben, wird er in seinem Sein auf unbestimmte Dauer zu beharren streben und sich dieses Strebens auch bewußt sein (Eth. III, Prop. 9). Wie sollte es auch möglich sein, sich eines Strebens zu entäußern, das aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes folgt? Unmöglich kann daher etwas, was im Geiste geschieht, diesem Streben von Natur entgegengesetzt sein. Folglich muß alles, was im Geiste geschieht, eine Form dieses Strebens selbst sein. Daher wird die Erkenntnis dessen, was im Geiste oder in der Außenwelt geschieht, sei es direkt, sei es indirekt, die adäquate Erkenntnis jenes conatus einschließen müssen als der immanenten Ursache alles seelischen Geschehens in konkreter Gestalt, einer Ursache, der eben deshalb in bezug auf diese konkrete Gestalt absolute Priorität zukommt, wenn sie auch faktisch mit ihren Wirkungen zusammenfällt. Wird der conatus absolut betrachtet, so fällt er mit der unendlichen Kraft Gottes zusammen, durch welche Gott da ist und wirkt. In seiner absoluten Form ist uns der conatus suum esse conservandi jedoch nicht gegeben, das heißt: zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder: die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus. Würde der conatus in seiner absoluten Form zum Wesen des Menschengeistes gehören, so würde der Mensch keine anderen Veränderungen erleiden können als solche, die aus seiner Natur allein begriffen werden können, und es würde daraus folgen, daß der Mensch nicht vergehen könne, sondern daß er notwendig immer existiere (Eth. IV, Dem. zu Prop. 4). Doch es ist unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er keine anderen Veränderungen erleiden könne als solche, die aus seiner Natur allein begriffen werden können, und deren adäquate Ursache er ist

(Eth. IV, Prop. 4). Daraus folgt, daß der Mensch notwendig immer dem Leiden unterworfen ist, und daß er der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt, ihr gehorcht und ihr, soweit es die Natur (die äußere Beschaffenheit) der Dinge erfordert, sich anpaßt. Und ferner folgt daraus, daß die Macht und das Wachstum eines jeglichen Leidens und sein Verharren in der Existenz sich nicht durch das Vermögen erklären läßt, womit wir in der Existenz zu verharren streben, sondern aus dem Vermögen der äußeren Ursache, verglichen mit dem unsrigen (Eth. IV, Prop. 5). Wir leiden, heißt: wir sind die partielle Ursache von etwas, oder, was dasselbe ist, unsere Existenz und Existenzart ist eine beschränkte. Leidend heißen wir also immer nur in bezug darauf, daß uns etwas fehlt, nicht aber in bezug auf etwas, was wir wirklich besitzen. Mag die Existenzkraft, mit der wir existieren, auch noch so gering sein, so bleibt sie doch immer ein Teil der gewaltigen Gottesmacht, die das ganze All durchzieht, drückt diese Macht Gottes, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise (certo ac determinato modo) aus und ist folglich auch zu Wirkungen befähigt, die mit innerer (freier) Notwendigkeit aus ihr folgen. Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur (Eth. I, Prop. 36 nebst Dem.).

Das Wesen der Dinge erkennen heißt erkennen, wodurch sich die Dinge spezifisch voneinander unterscheiden; es heißt die ewige Wahrheit ihres Seins und Wirkens selbst erkennen; es heißt gleichsam die Valenz bestimmen, die ihnen zukommt, nicht insofern sie von äußeren Ursachen nezessitiert sind, sondern insofern sie eine absolute Einheit bilden, deren Prinzip nirgend anderswo zu suchen ist, als in dem ewigen Wirken der allgewaltigen causa immanens, der Substanz selbst. Das »existentielle Sein« der Dinge, ihre existentia actualis, stammt von außen, und die Trennung der Dinge in der Form räumlicher Koëxistenz und zeitlicher Sukzession ist unmittelbar damit ver-

bunden. Das Wesen dagegen, die ewige Essenz der Dinge, stammt von innen: es ist den Dingen von Gott unmittelbar verliehen und daher das Zeichen der Besiegelung eines ewigen Gemeinschaftsbundes mit Gott. Die Macht Gottes in der bestimmten Form, das heißt in der bestimmten Existenzart, wie sie durch äußere Ursachen hervorgerufen ist, ist die bestimmte empirische Wirklichkeit des Einzeldinges. Stets ist mit dieser Wirklichkeit also in jedem Einzeldinge auch ein bestimmtes Wesen gesetzt. Aber die äußeren Ursachen können dieses bestimmte Wesen unmöglich erzeugt haben — das wäre ein Widerspruch in sich. Denn wir verstehen unter äußeren Ursachen ja eben solche, die sich immer nur auf ein bestimmtes, vorübergehendes und daher auch quantitativ bestimmbares Verhältnis der Dinge zueinander, keineswegs aber auf das Verhältnis der Dinge zur absoluten Substanz selbst beziehen[1]. Da nun aber die Substanz selbst die einzige, ewige und unendliche wesensschöpferische Macht ist, das heißt der einzige Urgrund und Quell aller Realität überhaupt, so ließe sich durch äußere Ursachen überhaupt nichts erklären, wenn wir nicht den Gesichtspunkt der inneren Verursachung, das ist der immanenten Wirksamkeit der Substanz damit verbinden würden. Äußere Ursachen ohne innere sind im Sinne Spinozas überhaupt keine Ursachen. *Es gibt für Spinoza im Grunde überhaupt bloß eine Kausalität, nämlich die substantielle.* Gott oder die Substanz ist die einzige causa immanens und als solche zugleich die causa efficiens omnium rerum. Die Kausalität der Substanz ist kein starres Bedingtsein von Grund und Folge, sondern schöpferisches Wirken, lebendige Kraftentfaltung. Was Gott denkt, ist wirklich; und alles, was wirklich ist, ist ein

---

[1]) Das heißt auf die Art, wie die Dinge (unmittelbar) in Gott enthalten sind und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begriffen werden (Schol. zu Prop. 29, Eth. V).

Ewigkeitsgedanke im göttlichen Geiste (dem intellectus infinitus). Das Denken Gottes und die Macht Gottes, Gottes Verstand und Gottes Wille sind ein und dasselbe.

Sagt man daher: ein Ding *A* wird durch ein anderes Ding *B* bestimmt, etwas zu tun oder zu wirken, so kann das nur heißen: Gott hat sich selbst zum Handeln und Wirken bestimmt, und zwar in einer Form, die das Abhängigkeitsverhältnis der Dinge *A* und *B* einschließt. Oder anders ausgedrückt: Das Wirken Gottes kann durch die Natur des Dinges *A* allein nicht erklärt werden, sondern es bedarf für die Erklärung des Wirkens Gottes in diesem Fall noch des Rekurses auf *B*, und da das Wirken von *B* nur durch das Wirken von *C* erklärt werden kann, das Wirken von *C* abermals durch das Wirken von *D*, und so fort ins Unendliche, so werden wir sagen müssen, daß die Natur Gottes durch kein Einzelding allein zureichend erklärt werden kann, solange es sich um eine diesem Einzelding durch äußere Einwirkung verliehene Kraft handelt, eine Kraft, die aus dem Wesen des betreffenden Einzeldinges selbst nicht folgt. Nun schließt das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge die Existenz (Dauer) nicht ein (Eth. I, Prop. 24). Das heißt: achtet man bloß auf das Wesen der Einzeldinge, so folgt daraus nichts hinsichtlich ihrer Existenz (Dauer). Woraus entspringt also die Existenz (Dauer) des Einzeldinges? Folgerichtig muß geantwortet werden: aus seinen äußeren Determinationen durch andere Dinge. Aber wohlverstanden: nur die Existenz als Dauer, das ist diejenige Existenz, die eine Art Quantität darstellt, von der wir eine adäquate Erkenntnis überhaupt nicht gewinnen können. Indem wir die Dinge so begreifen, wie sie sich gleichsam in eine bestimmte Zeit und in einen bestimmten Raum hineinprojiziert darstellen, leuchtet ein, daß wir sie notwendig dem Begriff jener Quantität (Dauer) subsumieren müssen, von der wir eine klare Vorstellung nicht haben können. Diese

Betrachtungsweise der Dinge ist eine abstrakte und kann höchstens nur zu einer partiellen Erkenntnis führen.

Was von der Dauer gilt, gilt auch von der bestimmten Existenzart eines Gegenstandes, die ja selber immer bloß in der Form der Dauer gegeben ist, das heißt beständig wechselt, gleichsam zwischen Sein und Nichtsein beständig hin und her fluktuiert, einen fortwährenden Übergang von größerer zu geringerer oder auch von geringerer zu größerer Vollkommenheit (Wirkungsfähigkeit) darstellt und eben deshalb nur begriffen werden kann, wenn man auf die äußeren Determinationen Rücksicht nimmt, von denen ein Ding zu existieren und auf gewisse und bestimmte Weise zu wirken bestimmt wird (vgl. z. B. Ep. 58 an G. H. Schuller). Diese bestimmte Existenzart der Dinge ist eben identisch mit ihrer äußeren Beschaffenheit. Und hiervon ist die Dauer abhängig. Die äußere Beschaffenheit der Dinge (ihr Sein in einem gegebenen Moment und in bezug auf einen bestimmten Raum) ist nur aus der allgemeinen Ordnung der Natur und auf Grund der Berücksichtigung einer schlechthin unübersehbaren Fülle von Umständen und äußeren Einflüssen erkennbar. Eine adäquate Erkenntnis dieser Beschaffenheit ist m. a. W. in Gott nur, insofern er die Ideen aller Einzeldinge, nicht aber, insofern er nur die Idee dieses oder jenes Einzeldinges hat (Eth. II, Dem. zu Prop. 30).

Mit vollkommener Klarheit, denke ich, geht aus diesen Erwägungen hervor, daß, wenn wir bloß auf die äußeren Ursachen der Dinge reflektieren, wir gezwungen sind, das in den Dingen notwendig gesetzte positive Moment ihres Seins und Wirkens gewissermaßen von einer Erscheinung auf die andere zu schieben, um schließlich zu erklären, daß wir auf diese Weise überhaupt nichts erkennen können, es sei denn, daß wir den regressus ad infinitum, zu dem diese ganze Betrachtungsweise führt, wirklich zu durchlaufen imstande sind, um

dann klar einzusehen, daß die Totalität dieses regressus nur Wirklichkeit hat, weil sie aus der absoluten Notwendigkeit des göttlichen Wesens unmittelbar folgt. Denn eine andere Wirklichkeit als die, welche mit absoluter Notwendigkeit aus der Natur des göttlichen Wesens folgt, gibt es im Systeme Spinozas überhaupt nicht. Hieraus folgt aber wieder, daß sowohl die Existenz (Dauer) als die Beschaffenheit der Dinge und alles, was sonst noch von den Dingen ausgesagt werden kann, falls es überhaupt etwas Wirkliches ist, nur eine Form jener Wirklichkeit selbst sein kann, die letzten Grundes mit dem Wesen Gottes identisch ist. Mithin kann auch der empirische Kausalzusammenhang der Dinge, wie er sich uns in der Form der räumlichen Koëxistenz und der zeitlichen Sukzession der Dinge darstellt, nur in bezug auf diese Form, keineswegs aber in bezug auf sein Wesen von demjenigen Kausalzusammenhange der Dinge verschieden sein, der, wie wir gesehen haben, den Dingen zugeschrieben werden muß, insofern sie als unmittelbar in Gott enthalten oder aus dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit folgend, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, begriffen werden. Und so findet denn der Satz, daß beide Arten der Kausalität der Form nach absolut voneinander verschieden, dem Wesen nach jedoch absolut identisch miteinander sind, seine volle Bestätigung. Damit wird auch zugleich begreiflich, daß die Produkte der einen mit den Produkten der anderen Reihe keine »Gemeinschaft« haben, d. h. nicht selbst untereinander in kausaler Abhängigkeit stehen können. Denn: »Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. Dem.: Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per Ax. 5) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per Ax. 4) una alterius causa esse non potest« (Eth. I, Prop. 3). Eth. I, Ax. 5 aber lautet: »Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.«

4. Fortsetzung. Die Ansicht Camerers.

Es ist ein und dieselbe Kraft, die alles wirkt und lenkt, alles trägt und erhält. Auch das Erhalten ist im Sinne Spinozas ein Schaffen[1]). Auf welche Weise wirkt und lenkt, trägt und erhält Gott alles? Die Antwort kann nur so lauten: Indem er sich selbst beschränkt (determiniert), in sich Selbstbestimmungen und Unterschiede hineinsetzt, sich von sich selbst unterscheidet, sich einen Inhalt gibt, der von der Form, in der Gott absolut existiert, verschieden ist — alles das aber ohne sein absolutes Wesen zu opfern; ohne die Fähigkeit, aus eigener Machtvollkommenheit und freier Notwendigkeit zu handeln, dabei einzubüßen. Vielmehr ist es allein diese einzigartige, schlechthin mit nichts zu vergleichende Fähigkeit, die jene Wirkungen möglich und allein erklärbar macht.

Es kann also nicht im geringsten befremden, daß in den absoluten Inhalt der Substanz — und zu ihm gehören im weiteren Sinne die ewige Existenz und das ewige Wesen der Einzeldinge — Selbstbestimmungen oder Modalitäten hineinkommen, die sowohl untereinander als von jenem absoluten Wesen verschieden sind, dennoch aber gerade darin ihre reale Bedeutung haben, daß sie von diesem absoluten Wesen (der Substanz) selbst gesetzt (bewirkt) sind und fortwährend von neuem gesetzt (bewirkt) werden.

Mit zwingender Notwendigkeit ergibt sich hieraus die erkenntnistheoretische Forderung: alles, was existiert, auch wirk-

---

[1]) Daß dieser lebensvolle Begriff der Erhaltung nicht von Giordano Bruno stammt, wie Sigwart, der Herausgeber und Übersetzer des Tractatus brevis annahm, sondern ein Requisit der jüngeren Scholastik ist, hat Freudenthal nachgewiesen in den Philosophischen Aufsätzen, Eduard Zeller zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum gewidmet, Berlin 1887. Die Identifikation von Schöpfungswerk und Erhaltung hat bereits Augustinus gelehrt.

lich als eine solche Folge oder Wirkung der Substanz zu begreifen. Denn das Erkennen hat die Aufgabe, adäquat im Denken nachzuerzeugen, was wirklich existiert. Ist das, was wirklich existiert, soweit es voneinander und von der absoluten Form, in der die Substanz existiert, verschieden ist, eine Selbstbestimmung der Substanz oder eine in der Substanz von ihr selbst gesetzte Unterscheidung ihrer selbst von sich selbst, so muß auch in dem erkennenden Geiste, mag er unendlich oder endlich genannt werden, zum Ausdruck kommen, daß es wirklich so ist. Das geschieht, wenn der Geist die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, das heißt, wenn er die Dinge wirklich als notwendige Folgen oder als Selbstunterscheidungen Gottes erkennt. Wodurch erkennt der Geist die Einzeldinge auf diese Weise? Dadurch, daß er sie in seine geistigen freinotwendigen Schöpfungen verwandelt, also sozusagen in sich wiederholt oder nachbildet, was alle Einzeldinge realiter selbst sind. Die Mittel und Wege hierzu im einzelnen hat die Erkenntnislehre darzulegen.

Wenn Camerer behauptet, daß von Spinoza nicht zureichend beantwortet sei, wie bei der Produktion eines endlichen Dinges durch Endliches zugleich in dasselbe sein Wesen gesetzt wird, das doch nicht vom Endlichen stammt, so muß bemerkt werden, daß im Sinne Spinozas schon diese Fragestellung eine falsche ist. Denn sie geht von der Voraussetzung aus, daß die endlichen, die Einzeldinge, das eigentlich Positive und absolut Wirkliche seien, das Wesen oder die causa immanens aber das Abgeleitete oder doch zum mindesten Ableitbare, also im Sinne Spinozas das Negative, nicht aber das Wirkliche schlechthin sei. Die Tatsache, daß wir von den Einzeldingen ausgehen müssen, um zu einer klaren Erkenntnis ihres Zusammenhanges untereinander und ihres Wesens, das heißt ihrer ewigen Abhängigkeit von Gott, zu gelangen, steht doch wohl mit dem Satz, daß Gott und das Wesen der

Einzeldinge das allein Positive und von Natur (causalitate) Frühere ist, nicht im Widerspruch[1]). In intellectu stellt sich das Verhältnis von Substanz und Modus, Wesen und Einzelding eben ganz anders dar, als in der Vorstellung. Wäre die Vorstellung ganz und gar und schlechthin nichts anderes als die absolute Negation des Wesens, dann wäre es freilich auch unmöglich, von ihr aus zur Erkenntnis des Wesens eine Brücke zu schlagen. Spinoza aber lehrt, daß die Vorstellungen in einer inneren (logischen) Beziehung zueinander stehen[2]), und daß diese innere Beziehung das wahre Wesen der Vorstellung selbst ist, so daß das in jeder einzelnen Vorstellung gesetzte positive Element ihres Wesens ohne Rücksicht auf andere Vorstellungen, und insofern alle zusammen ein Ganzes ausmachen, gar nicht bestimmt werden kann. Dieses Ganze aber ist nicht selbst Vorstellung, sondern Begriff. Jeder (wahre) Begriff ist ein ewiger Modus. Der Zusammenhang der Begriffe und der Zusammenhang der Vorstellungen sind daher essentiell identisch, der Form nach aber absolut disparat untereinander. Und so kann auch nicht als ein Problem hingestellt werden, wie zwischen jenen beiden Zusammenhängen und ihren Produkten: der ewigen Kausalität und der endlichen (dem Zusammenhang der Dinge sub specie aeterni und unter dem Gesichtspunkte ihrer äußeren Determinationen) Gemeinschaft bestehen solle, da nach Spinozas klarer und bestimmter Erklärung zwischen Dingen, die sich nur der Form nach voneinander unterscheiden, dem Wesen nach aber absolut identisch sind, prinzipiell jede Gemeinschaft (jede causale Abhängigkeit) ausgeschlossen ist. Wenn Camerer sagt: »Die Einheit der beiden die Welt produzierenden göttlichen Kausalitäten, der ewigen und endlichen, und ihrer Produkte sei

---

[1]) Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um eine zeitliche, sondern um eine funktionelle Priorität.

[2]) Eth. II, Scholion zu Prop. 29.

nicht nachgewiesen, das Verhältnis und der Zusammenhang des Unveränderlichen und Ewigen in der Welt und des Endlichen und Wechselnden in derselben sei nicht aufgeklärt«, so würde Spinoza selbst wahrscheinlich über diese Behauptung in größtes Erstaunen geraten sein. »Wie,« so denke ich mir, würde er ausgerufen haben, »ich soll nicht gelehrt haben, daß die Substanz nur Eine ist, daß alles, was existiert und Wesen hat, zu dieser einen Substanz gehört, daß nichts ohne sie sein und begriffen werden kann? Wo habe ich denn behauptet, daß jene beiden die Welt produzierenden göttlichen Kausalitäten wesensungleich sind?« Sind aber beide wesensgleich und dennoch real voneinander unterschieden — und in der Tat hat der Begriff der einen Kausalität ebensowenig etwas Unbestimmtes oder Widersprechendes in sich wie der Begriff der anderen[1]) — so ist klar, daß sich diese Verschiedenheit nur auf die Form beziehen kann, in der sich das ewige und unendliche Wirken der Substanz hier wie dort darstellt. Die existentia actualis eines Dinges verhält sich zur essentia desselben Dinges, wie sich die Vorstellung einer Sache zum wahren Begriff derselben Sache verhält. Es ist also erwiesen, daß beide Kausalitäten der Form nach nichts miteinander gemein haben können, ebenso wie auch die Produkte der einen, nämlich die ewige Existenz und das ewige Wesen der Dinge, mit den Produkten der anderen, der zeitlichen Existenz oder Dauer der Einzeldinge, der Form nach absolut nichts gemein haben. Das heißt: das Zeitliche und Vergängliche kann immer nur aus zeitlichen und vergänglichen Ursachen, und das Ewige und Unvergängliche immer nur aus ewigen und unvergänglichen Ursachen entstehen und erklärt werden. Beides sind ganz verschiedene Zustände oder Formen des Daseins, und es würde durchaus unlogisch gewesen sein, wenn Spinoza

[1]) Dieser Umstand rechtfertigt eben die Annahme zweier verschiedenen Realitäten im Sinne Spinozas.

den Versuch gemacht hätte, diese beiden Zustände oder Daseinsformen voneinander abhängig zu machen. Die vergänglichen Zustände oder Daseinsformen der Dinge werden durch die Vorstellungen nicht symbolisiert, sondern sind, psychologisch betrachtet, nichts anderes als die Vorstellungen selbst. Es gibt psychologisch keinen Unterschied zwischen beiden. *Objekt und Vorstellung sind von diesem Standpunkte aus vollkommen identisch miteinander.* Nun ist die Wirklichkeit ein psychologisches Faktum. Folglich ist auch das vergängliche Dasein der Einzeldinge ein psychologisches Faktum. Der Geist des Menschen sieht und erkennt die Dinge nur durch das Medium der Ideen der Affektionen seines Körpers, und es ist unmöglich, sich dieses Mediums zu entäußern. Dies ist die Wirklichkeit, dies ist die Welt des Menschen und aller Geister, die, wie der menschliche Geist, endlich und beschränkt sind. Wenn die Vorstellungen nach der Ansicht Spinozas ein bloßer Schein und nichts als Schein wären, so würde, wie ich dargelegt zu haben glaube, jeder Übergang zu einer adäquaten Erkenntnis, jedes Heraustreten aus dem Zustand der Imaginatio nach den Prinzipien des Systems ein Ding der Unmöglichkeit sein. Die Lehre von den Communia würde in sich selbst zusammenfallen. Es würde schlechthin unbegreiflich sein, wie die Substanz als causa sui zugleich causa immanens omnium rerum sein sollte. Die Vorstellungen sind unbedingt nötig, um zu einer adäquaten Erkenntnis zu gelangen. Die Existenz der Modi kann — das hat Spinoza ausdrücklich erklärt — nur empirisch erkannt werden. Folglich können die Vorstellungen als solche auch kein Quell des Irrtums sein; sie können sich nicht in lauter Scheindinge, Phantasmagorien auflösen, denen in der Welt außerhalb des Geistes nichts Wirkliches entspricht. Umgekehrt wird aber auch in dem Falle die adäquate Erkenntnis unmöglich, wenn man die Vorstellung als das Positive, die Vorstellungsobjekte als das absolut Wirkliche, die

Vorstellungserkenntnis also als eine Erkenntnis des Wesens der Dinge hinstellt — eine Ansicht, der Spinoza mit klaren Worten aufs entschiedenste widersprochen hat. Die wahre Erkenntnis der Dinge ist nur in einem reinen Geiste möglich, das heißt: sie kann nur der Ausdruck einer schöpferischen Tätigkeit sein, einer Tätigkeit, in der sich das Prinzip einer freien Notwendigkeit verwirklicht. Diese innere Gesetzmäßigkeit oder freie Notwendigkeit ist das wahre Wesen des Geistes und folglich alles adäquaten Erkennens überhaupt. Daß die Gesetze des Denkens zugleich die Gesetze der Objekte des Denkens sind, ist allerdings die ontologische Voraussetzung, von der auch das spinozische System bis in seine letzten Tiefen hinein beherrscht wird. Die Vorstellung ist kein reiner Ausdruck der freien Notwendigkeit des Geistes. Dennoch aber kommt auch in ihr etwas zur Geltung, was als solch ein Ausdruck betrachtet werden muß. In der Vorstellung erfassen wir allerdings eine außermentale Wirklichkeit, aber in einer Form, die eine geradezu unendliche Determination von außen her einschließt. Hierfür muß es Gründe geben, Ursachen, sowohl im Geiste als in der extramentalen Wirklichkeit. Diese Gründe und Ursachen sind im Geiste eben nichts anderes als der empirisch-psychologische Kausalzusammenhang der Vorstellungen selbst und in der Außenwelt der empirische Verlauf der Erscheinungen, so wie er jenem Zusammenhang der Vorstellungen entspricht. Kurz, es handelt sich hier um den ordo totius Naturae, aus dem das Sosein oder die äußere Beschaffenheit aller Dinge, der Umstand, daß das, was im Geiste geschieht, nicht ausschließlich die Wirkung einer reinen Handlung des Geistes selbst, und das, was in der Außenwelt geschieht, nicht der Zustand (die Form) einer reinen objektiven Wesenswirklichkeit der Dinge ist, allein zureichend erklärt werden kann.

Aber dieser ordo totius Naturae — das ist das wichtige Ergebnis, zu dem wir nunmehr gelangt sind — wird aller-

dings zu einer leeren Form, sobald wir von der inneren Wesenswirklichkeit der Dinge, dem ontologischen Kausalzusammenhang in Gott oder der ewigen Notwendigkeit, mit der die Einzeldinge aus der unendlichen Natur Gottes folgen, absehen. Ohne die Wesenswirklichkeit Gottes ist die äußere Beschaffenheit der Dinge weder mit der Vorstellung noch begrifflich zu erfassen. Man kann daher nicht einmal sagen, daß sie zu einem Phantom wird, sondern man kann nur sagen, daß sie zu einem absoluten Nichts, einer leeren Negation wird — einem Begriff, der, weil ihm in der objektiven Wirklichkeit überhaupt nichts entspricht, auch nicht die geringste Bedeutung für die Erkenntnis dieser Wirklichkeit haben kann. Das heißt: vom Wesen der Dinge läßt sich überhaupt nicht abstrahieren. Es wird hier nur bestätigt, daß ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann, oder, was dasselbe ist, daß der ordo totius Naturae seinem wahren Wesen und inneren Gehalt nach nichts anderes ist als Gottes Wesen oder Gottes Wirksamkeit selbst, in einer Form, die im einzelnen betrachtet — es gehört zu der Eigentümlichkeit dieser Form, daß sie sich im einzelnen, nämlich unter dem Gesichtspunkt einer mehrfach (beliebig) begrenzten Quantität betrachten läßt — freilich völlig disparat von derjenigen Form ist, in der Gott sein absolutes Wesen entfaltet, als Ganzes (gleichsam als eine unendliche Quantität) betrachtet, aber ebenfalls nur unter dem Gesichtspunkt einer ewigen Kausalität aufgefaßt werden kann, so daß zwischen der Vorstellungswirklichkeit und der Wesenswirklichkeit Gottes nicht der geringste Widerspruch besteht. Und so ist wenigstens in allgemeinen Zügen nachgewiesen, daß bei aller Formverschiedenheit oder vielmehr gerade wegen dieser Formverschiedenheit zwischen den beiden die Welt produzierenden göttlichen Kausalitäten, der ewigen und endlichen, und ihren Produkten *absolute Einheit*, nämlich *Wesensgemeinschaft*, besteht. Nicht nachgewiesen ist, daß zwischen

den beiden die Welt produzierenden Kausalitäten, der ewigen und der endlichen, und ihren Produkten eine Gemeinschaft im Sinne der Formgleichheit besteht: das kann überhaupt nicht nachgewiesen werden, weil es ein Widerspruch in sich ist. Daher kann in dieser Hinsicht von einem Problem keine Rede sein. Daß zwischen den beiden genannten Kausalitäten ein ganz ähnliches logisches Verhältnis vorliegt wie zwischen den beiden göttlichen Attributen der Substanz, dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung, davon ist schon wiederholt gesprochen worden, doch werde ich weiter unten noch einmal darauf zurückkommen.

Eine einfache Folgerung aus dem Gesagten jedoch ist diese: Soll uns einerseits die formale Diskrepanz von Wesenswirklichkeit und Vorstellungswelt und anderseits die Wesensgemeinschaft beider völlig verständlich werden, so bleibt nur übrig, jede einzelne vergängliche Erscheinung (jedes Vorstellungsobjekt) als das *Symbol* oder die *Repräsentation* einer ewigen Wesensbestimmung (Essenz) anzusehen. Wenn diese aus der einzelnen Vorstellung als solcher auch nicht zureichend erschlossen werden kann, so muß sie dennoch im Intellekt zu einem Gegenstand adäquater Erkenntnis dadurch werden, daß wir von den äußeren Beziehungen der Vorstellungen abstrahierend zu einer Erkenntnis ihrer inneren Zusammenhänge und Wechselwirkungen fortschreiten; kurz, wir müssen viele Vorstellungen miteinander vergleichen und so schließlich einen logischen (widerspruchslosen) Zusammenhang aller Vorstellungen herstellen, der nichts anderes ist als der adäquate Ausdruck der schöpferischen Selbsttätigkeit des denkenden Geistes. Hiermit stimmt das psychologische Verhältnis von Vorstellung und Begriff vollkommen überein. Denn für jede begriffliche Erkenntnis ist die Vorstellung tatsächlich ein anschauliches Symbol der im Begriff verwirklicht gedachten logischen Beziehungen zwischen den realen Objekten des Denkens. Eine

isolierte Einzelvorstellung ist, wie ich im ersten Teil dieser Schrift auseinandergesetzt habe[1]), kein wirklicher Denkakt, sondern jeder Begriff setzt die Verbindung mehrerer in gemeinsamen Bestandteilen übereinstimmenden Vorstellungen voraus. Begriffe sind, wie ich sagte, auf höheren Entwicklungsstufen des Denkens Kondensationsprodukte von Beziehungen, als deren adäquates Abbild überhaupt keine Einzelvorstellung mehr angesehen werden kann, da die letztere gewissermaßen nur das Modell ist, an welchem sich die idealen Forderungen, die der Begriff einschließt, realisieren. Die konkrete Einzelvorstellung ist das Demonstrationsobjekt oder das Symbol, dessen der Wille — im Geiste Spinozas gesprochen: die Kraft des Denkens — unbedingt bedarf, um die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die mit dem Begriff gesetzt sind, einerseits festzuhalten, das heißt zu einer lebendigen Einheit zusammenzuschließen, und anderseits klar auseinanderzuhalten, das heißt zu einem Gegenstand selbstbewußter Unterscheidung zu machen.

Auf diese Weise handeln heißt denken. Es heißt aber auch zugleich, die Dinge »sub quadam specie aeternitatis« betrachten. Denn die zeitlich-räumlichen Beziehungen der Dinge und ihre flüchtigen Erscheinungsweisen zerrinnen gleichsam vor den Augen des Geistes. Aus der Flucht der Erscheinungen heraus entfaltet sich das Bild der Welt in der Form ihrer ewigen Wahrheit. Der denkende Geist steht über der Zeit, weil er ja die Wahrheit der Dinge selbst ist, der Schöpfer der Dinge, nicht insofern sie der Zeit, sondern insofern sie der Ewigkeit angehören. Doch gehört es freilich zum Wesen der begrifflichen Erkenntnis (des ratiocinium), daß ihr eine Verkettung von Denkakten zugrunde liegt, die sich nur in einer zeitlichen Form entfalten können. Wenn auch der Schlußsatz (conclusio) eine Verbindung, die in den

[1]) Vgl. S. 80 ff. das Kapitel: Die Begriffe Cogitatio und Voluntas.

Prämissen bereits besteht, lediglich in einem besonderen Urteile darstellt, so handelt es sich doch hier um zeitlich getrennte Denkakte, die sich überdies, psychologisch betrachtet, stets nur in komplexen Verbindungen von Vorstellungen verwirklichen, wobei deren wechselnde Einflüsse für den Verlauf der Gedankenentwickelung dauernd bestimmend bleiben. Im Sinne Spinozas kann man daher sagen, daß die Vernunfterkenntnis (ratiocinatio) die zeitliche Form gewissermaßen nur momentan oder temporär überwindet, keineswegs prinzipiell, keineswegs radikal. Darum erhebt sich die Forderung nach einer intuitiven (zeitlosen) Erkenntnis, wie sie in höchster Vollendung im intellectus infinitus verwirklicht gedacht werden muß, einer Erkenntnis, die, wie ich oben sagte, auf die räumliche Koëxistenz und zeitliche Sukzession der veränderlichen Einzeldinge und folglich auch auf die äußere Natur derselben keine Rücksicht zu nehmen braucht, weil sie die ewige Wahrheit der Dinge selbst ist, d. h. weil sie das formale Wesen der Dinge, so wie es aus der ewigen Notwendigkeit Gottes unmittelbar folgt, in der Form einer unmittelbaren einheitlichen (intuitiven) Anschauung objektiv (gegenständlich) in sich trägt.

Mit Recht, denke ich, kann behauptet werden, daß diese ganze spinozische Lehre von dem Verhältnis des Unveränderlichen und Ewigen in der Welt und des Endlichen und Wechselnden in ihr von einer wahrhaft großartigen Einfachheit und bewunderungswürdigen Folgerichtigkeit ist. Wie kommt es denn, wird man fragen müssen, daß selbst ein so scharfsinniger Forscher wie Camerer ihre innere Folgerichtigkeit zwar nicht übersehen, keineswegs aber in dem Grade zu würdigen verstanden hat, daß er zugleich auch ihre Lückenlosigkeit und Geschlossenheit im Zusammenhange mit den Prinzipien des spinozischen Systems voll und ganz anerkennen konnte? Der Grund ist unschwer einzusehen. Es muß nämlich allerdings zugegeben werden, daß jene ganze spinozische

Lehre in Trümmer sinkt, falls Camerer und andere mit der Behauptung Recht behalten sollten, daß »die Einheit der Attribute in der Substanz und damit das einheitliche Zusammengehen der Produkte der verschiedenen Attribute von Spinoza zwar behauptet, keineswegs aber begreiflich gemacht sei«. Oder, mit Zeller zu reden, dessen Ausdruck sich Camerer angeschlossen hat: »in der Substanz Spinozas liegen die Attribute qualitativ sich ausschließend nebeneinander, und zugleich sollen sie in ihr eines und dasselbe sein.« »Die Natur und der Geist«, sagt Zeller, »waren Schelling und Spinoza die beiden nebeneinanderliegenden Erscheinungsformen des Absoluten gewesen«[1]).

Daß diese Auffassungsweise der spinozischen Attributenlehre eine falsche ist, hat neuerdings Friedrichs, wie ich denke, überzeugend nachgewiesen. Die Attribute Spinozas sind die absoluten Daseinsweisen der Substanz, keineswegs aber ihre Erscheinungsformen. Nur von diesem Gesichtspunkt läßt sich die Grundlosigkeit des Vorwurfs nachweisen, daß die Einheit der Substanz sozusagen durch die Vielheit ihrer Attribute in die Luft gesprengt wird. Da es für das Verständnis des ganzen spinozischen Systems von größter Wichtigkeit ist, hierüber zu voller Klarheit zu gelangen, so möge es mir gestattet sein, im nächsten Kapitel dieser Schrift noch einmal darauf zurückzukommen.

5. Substanz, Attribut und Modus.

Das Verständnis des Spinozismus hat von jeher dadurch Schwierigkeiten gemacht, daß man gewohnt ist — und selbst in Gelehrtenkreisen hat diese Gewohnheit weit mehr als man glaubt Wurzel gefaßt — sich den lieben Gott als eine mit anthro-

---

[1]) Vgl. Camerer, a. a. O. S. 12 und S. 300.

popathischen Eigenschaften ausgestattete, außerweltliche Macht vorzustellen, die ganz so wirkt, wie wir Menschen wirken, wenn wir nach außen hin tätig sind. Gott auf diese Weise auffassen heißt das ewige und unendliche Urwesen, das, absolut betrachtet, nichts anderes als das Prinzip der freien Notwendigkeit ist, die als eine einheitliche Macht die ganze Welt durchdringt, als eine transeunte Ursache auffassen und damit geradeswegs zu einem Popanz herabwürdigen. Wer mit einer solchen anthropomorphistischen Gottesauffassung an die spinozische Formel Deus sive Natura herantritt, wird schwerlich die Vorstellung verdrängen können, daß Gott ein Spiegelbild der Welt ist, und zwar der Welt, so wie sie uns erscheint, wenn wir sie mit den Sinnen betrachten. Da die Welt in der Sinneswahrnehmung uns nirgends als ein wirkliches Ganzes gegeben ist, sondern aus vielen, real verschiedenen Teilen oder Körpern zusammengesetzt erscheint, so liegt es nahe, diese Vorstellung auf den spinozischen Substanzbegriff zu übertragen, obschon Spinoza ausdrücklich davor gewarnt hat. »Diejenigen faseln durchaus, um nicht zu sagen blödsinnig, welche meinen, die ausgedehnte Substanz wäre aus untereinander real verschiedenen Teilen oder Körpern zusammengeschweißt.« Dies sind des Philosophen eigene Worte.

Ein weiteres Mißverständnis ist dieses: Man glaubt, die Substanz sei ein starres, totes, inhaltsleeres Sein, und mit dieser Unveränderlichkeit der Substanz sei die von Spinoza so lebhaft betonte Veränderlichkeit der Dinge ebenso unverträglich, wie mit der Einheit der Substanz die Annahme einer unendlichen Vielheit der Attribute. So meint Schelling: »Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch

die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre er den ältesten Bildern der Gottheit zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnisvoller erschienen. Mit einem Wort, er ist einseitig realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigentümliche desselben bezeichnet.« Hegel jedoch versteigt sich gar zu den folgenden Tiraden: »Spinozas Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich. Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der Dreieinige ist (sic!). Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhmesches Quellen. Die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhmeschen Quellgeister, die ineinander arbeiten und aufgehen. In die eine Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseins nur zurück; so, kann man sagen, wird im spinozischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon er spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müßte Spinoza es deduzieren, ableiten aus seiner Substanz; sie schließt sich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geistigkeit. Was diesem Besonderen nun widerfährt, ist, daß es nur Modifikation der absoluten Substanz ist, nichts Wirkliches an ihm selbst sei; die Operation an ihm ist nur die, es von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, es in die Eine absolute Substanz zurückzuwerfen. Dies ist das Unbefriedigende bei Spinoza. . . . Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein muß. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den

Abgrund der Substanz zu werfen, in dem alles nur dahin schwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben.« (!)

Richtiger hat denn doch der ältere Sigwart den Geist des spinozischen Systems beurteilt, wenn er von der Ethik Spinozas sagt: »Äußerlich die starre, damals ausschließlich sogenannte geometrische, d. h. Euklids Elementen nachgebildete Methode, die von Definitionen und Axiomen ausgeht, sodann die Lehrsätze einen nach dem andern aufstellt, je die Demonstration folgen läßt und daran wohl auch Korollarien und Scholien anknüpft. ... Innerlich aber scheint sich etwas zu regen, was sich gegen diese starre Form sträubt, und in lebendiger Bewegung die Wahrheit einerseits vermittelt, anderseits aber doch in geistiger Anschauung zu ergreifen sucht. Mit einem Worte: es regt sich innerlich teils die Ahnung einer dynamischen Lebensansicht, teils ein mystisches Element, welches, obwohl durch jene Methode gebannt, doch seiner selbst sich gewiß ist. Daher die Ruhe, die Heiterkeit, die Sicherheit des Gemütes, welche durch das ganze Werk, besonders den letzten Teil desselben, verbreitet so unwiderstehlich anspricht«[1]).

In der Tat kann nur die vollständige Verkennung des wahren Charakters der spinozischen Substanz und ihres Verhältnisses zu den Attributen dazu führen, mit dem Substanzbegriff Spinozas die Vorstellung eines toten, starren, inhaltlosen Seins zu verbinden, welchem die Dinge als »Akzidenzen« anhaften, während es selbst dem Weltinhalte (Weltgeschehen) als etwas Äußerliches, Fremdes gegenübersteht. Da, wie ich

---

[1]) H. C. W. Sigwart, Der Spinozismus. Tübing. 1839, S. 103 ff. Zu den Äußerungen Hegels und Schellings über Spinoza vgl.: Hegel, Geschichte der Philosophie (Sämtl. Werke, 1836, Bd. XV), S. 368—411; ferner Logik S. 194—197; Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung; Werke (Cotta, 1857), Abt. 1, Bd. II, S. 19, 35, 71 ff. und Abt. 2, Bd. I, S. 280.

gezeigt zu haben glaube, auch für Spinoza Weltgrund und Weltinhalt faktisch untrennbar voneinander sind, so kann sich die Substanz oder das Prinzip der freien Notwendigkeit des Weltgeschehens nur im Zusammenhange der Wechselwirkung der Dinge verwirklichen. Und wie es kein Widerspruch ist, daß innerhalb des geistigen Gemeinschaftslebens eines Volkes oder der ganzen Menschheit die Einzelwillen der Individuen an einem allgemeinen Willen von überlegener Kraft und Bedeutung teilnehmen und ihnen doch zugleich auch wieder eine eigene, selbständige Wirkungssphäre zukommt, so kann es auch kein Widerspruch sein, daß alles Sein und Geschehen der Welt auf das Prinzip einer freien Notwendigkeit oder einer schöpferischen Tätigkeit bezogen werden muß, einer Tätigkeit, die diesem Sein und Geschehen immanent, das eigentlich Positive in ihm und das kausale Prius seiner wechselnden Zustände ist; und insofern allerdings auch etwas Beharrendes und Unveränderliches, als diese Tätigkeit, absolut betrachtet, ewig sich selbst gleichbleibt und überdies sich ewig in der Form derselben Attribute realisiert. Eben darin, und nur darin besteht die Unveränderlichkeit der spinozischen Substanz, daß sie niemals ihr Wesen verändert, keineswegs aber darin, daß sie ein starres Sein, ein unbekanntes Substrat darstellt, dessen Akzidenzen die Dinge sind, das heißt dessen Erscheinungsweisen, auf welche das kausale Geschehen allein noch bezogen werden kann[1]). Denn damit wird alle Veränderung in der Welt ebenfalls zu einem bloßen Schein, einem Gebiet der »Imagination« und der »verworrenen Vorstellung« degradiert. Das war aber nicht der Gedanke Spinozas.

---

[1]) Der Umstand, daß Spinoza hin und wieder selbst von Akzidenzen der Substanz spricht, ist kein Gegenargument, denn selbstverständlich ist der Sinn der Worte maßgebend, der aus dem logischen Zusammenhang seiner Anschauungen gefolgert werden muß. Vgl. Cog. metaph. I den Abschnitt über die Einteilung des Seienden, § 11, S. 103 (Bruder): Modi, heißt es hier, sind keine Akzidenzen.

Wie steht es jedoch mit dem Verhältnis der Substanz zu den Attributen? Davon, daß die Attribute nicht, wie Kuno Fischer will, Kräfte sind, die das tote, starre Sein der Substanz erst in Tätigkeit setzen, haben wir bereits gesprochen. Behalten aber nicht gerade deshalb diejenigen Recht, die behaupten: es fehle an der lebendigen Kopula zwischen der Substanz und ihren Attributen« ?[1]) Also Feuerbach z. B., wenn er sagt, Spinoza habe für die tatsächliche Entfaltung der Einheit der Substanz in die Unterschiede des Denkens und der Ausdehnung in der Welt kein Ableitungsprinzip gefunden?[2]) Oder Camerer: Die Einheit der Attribute in der Substanz und damit das einheitliche Zusammengehen der Produkte der verschiedenen Attribute habe zwar Spinoza behauptet, keineswegs aber begreiflich gemacht?

Daß die Auffassung der Attribute als bloßer Erkenntnisformen keineswegs mit Spinozas Ansicht von den Attributen zusammenstimmt, gibt Camerer zu[3]). Sind die Attribute aber keine bloßen Erkenntnisformen, was können sie dann anderes sein, als eben die wirklichen Daseinsweisen der Substanz selbst, insofern die letztere absolut, das heißt unmodifiziert, ihrem wahren Sein nach, betrachtet wird? Die Attribute können nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Intellekt erkannt werden. Per attributum intelligo id, quod intellectus [nicht die imaginatio] de substantia percipit, tanquam ejusdem

---

[1]) Sigwart, a. a. O., S. 134. »Es fehlt an einem Principium individuationis [in der spinozischen Philosophie] und somit an der lebendigen Kopula zwischen der Substanz und den endlichen Dingen, wie an einer solchen Kopula zwischen den Attributen der Substanz.« Der nämliche Vorwurf findet sich auch bei Herbart: Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre; Erster, historisch-kritischer Teil, Köln 1828, S. 127—177.

[2]) L. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Baco von Verulam bis Spinoza. 1833, S. 340—435.

[3]) Vgl. Camerer, Die Lehre Spinozas, S. 11.

essentiam constituens, sagt Spinoza. Selbstverständlich. »Denn was wir durch die Sinne aufnehmen, sind immer nur die Modi der Substanz. Abstrahieren wir von allen Modifikationen des Seins, so erhalten wir das unbedingte Sein, das Sein an sich, das allerdings nur vom Verstande erschlossen und gedacht werden kann[1]); vgl. das Schol.[2]): ‚Si quis tamen jam quaerat .... ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur: abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit'. »Man kann«, fügt Friedrichs hinzu, »dies durch ein Beispiel noch deutlicher machen, und zwar durch das nämliche, welches in demselben Scholion zu einem anderen Zwecke, zum Beweis der Unteilbarkeit der Substanz, verwertet ist. Wir Menschen können das Wasser sowohl als Substanz begreifen, wie auch als Modus anschauen. Für unsere Sinne existiert es als endlich oder beschränkt, das heißt von seiner Umgebung abhängig. Unter ihrer Einwirkung kann es Veränderungen erleiden, zu Eis oder Dampf übergehen, und so existieren alle Einzeldinge (res singulares), so wie sie uns erscheinen, nur in der Abhängigkeit von anderen Dingen oder äußeren Ursachen. Was mag nun aus ihnen, was mag wohl aus dem Wasser werden, wenn sämtliche Einwirkungen von außen auf dasselbe aufhörten, und wenn es schlechthin einzig und unendlich existierte? Dann aber würde es Substanz; denn es ließe sich dann nur definieren wie diese (Eth. I, Def. 3: ... quod in se est et per se concipitur). Es leuchtet ein, daß wir solch ein Ding trotz seiner Ausdehnung sinnlich niemals wahrnehmen könnten, da wir keinerlei Empfindung von ihm haben könnten. Nur unser Intellekt kann eine Aussage davon machen; er schließt, daß jedes (räumliche) Einzelding, wenn es unabhängig von allen Bedingungen existierend gedacht wird, als

[1]) Friedrichs, a. a. O., S. 5.
[2]) Eth. I, Prop. 15 Schol. am Ende.

ebendieselbe Substanz begriffen werden muß, indem dieser, wenn von allen Unterschieden in der Endlichkeit abstrahiert wird, als einzig übrigbleibendes Merkmal in der Unendlichkeit nur die Ausdehnung zugesprochen werden kann. So entsteht die Substanz, insofern sie ausgedehnt ist, und in derselben Weise kann man von einer einzelnen Idee (Geist, Seele) ausgehen und die Substanz als Cogitatio sich bilden lassen (vgl. auch die Beweise der Prop. 1 und 2 in Eth. II, die ähnlich so geführt sind). Ich sage, die Substanz entsteht so, das heißt, unser Intellekt kann sie auf diesem Wege bilden. In Wirklichkeit verhält es sich natürlich umgekehrt: die Substanz entsteht nicht, sondern ist; sie ist das absolute Sein, und es entstehen aus ihr die Einzeldinge; das heißt, sie hat in sich die Macht, die Einzeldinge zu bilden, welche sich außerdem noch gegenseitig bedingen.«

»Die Substanz entsteht nicht, sondern ist«. Wie ist, wie existiert sie denn? muß man doch wohl fragen. Und hierauf hat Spinoza eben die präzise Antwort gegeben: in den Daseinsweisen der Attribute. Folglich sind die Attribute die Substanz selbst oder, was dasselbe ist, die ewigen Daseinsweisen der Substanz. Darin besteht der Reichtum der Substanz, und darin zeigt sich auch der Reichtum der Welt, daß die Substanz nicht nur in einer und derselben Daseinsweise, sondern daß sie sowohl in der Form eines unendlichen Denkens als in der Form einer unendlichen Ausdehnung existiert. An ihrem Wesen ändert sich dabei nichts, ganz gleich, auf welche von diesen unter sich völlig verschiedenen Arten sie als existierend begriffen wird. Der Form nach sind die Attribute der Substanz nach der Lehre Spinozas zwar absolut verschieden voneinander, ihrem Wesen nach sind sie jedoch absolut identisch. So wird völlig verständlich, daß sie miteinander nichts gemein haben, das heißt nicht gegenseitig aufeinander einwirken können; und es ist dies ein Gesichtspunkt, den Spinoza

mit strenger Konsequenz durchgeführt hat, wie Camerer selbst eingestehen muß. Die »lebendige Kopula«, die so viele Forscher zwischen den unendlich vielen Attributen vermissen, hat also Spinoza mit dem Hinweis auf ihre *Wesensidentität*, das heißt die Tatsache, daß jedes Attribut causa sui, in seiner Art unendlich ist und daher auch nur in sich und durch sich begriffen werden kann, tatsächlich gegeben. Oder vielmehr: Es bedarf überhaupt keiner Kopula zwischen der Substanz und ihren Attributen bezw. den Attributen untereinander, weil die Substanz und ihre Attribute ein und dasselbe sind, das heißt in den Attributen die ewige Existenzart oder, was in diesem Fall dasselbe ist, das bestimmte absolute Wesen der Substanz auf eine diesem Wesen absolut konforme Art zum Ausdruck kommt. Denn es ist ganz selbstverständlich, daß alles, was existiert, auf eine bestimmte Art und Weise existieren muß, und es kann Spinoza nur zum Verdienst angerechnet werden, wenn er jedes abstrakte oder unbestimmte Sein, jedes »Sein an sich« als eine völlig inhaltsleere Allgemeinvorstellung ansah und von der Substanz fern hielt.

Wirft man ein, daß Spinoza ja selbst die Substanz ein ens absolute indeterminatum genannt hat, so ist darauf hinzuweisen, daß die Bezeichnung indeterminatum nicht sowohl mit unbestimmt im logischen Sinne des Wortes, als vielmehr mit *unbeschränkt* zu übersetzen ist, so daß also der Begriff eines absolut unbeschränkten Wesens und der Begriff eines durch zahllose Attribute in seiner Existenz bestimmten Wesens nicht den geringsten Widerspruch enthält. Im Gegenteil! Wie sollte Spinoza von einer Substanz reden, ohne logische Bestimmungen hinzuzufügen, durch die sich dieser Begriff von anderen unterscheidet?

Die Substanz ist also in Wahrheit ein ens absolute indeterminatum, weil sie absolut unbeschränkt, absolut frei und unendlich, das heißt causa sui ist. Dasselbe aber muß von den

Attributen der Substanz gesagt werden, nur mit dem Unterschied, daß jedes einzelne Attribut, für sich betrachtet, nicht absolut, sondern bloß in seiner Art unendlich genannt werden kann, da ja jedes die besondere Existenzweise ist, in der sich das allmächtige, allesumfassende Urwesen manifestiert. Hiermit wird der monistische Standpunkt nicht im geringsten in Frage gestellt. Denn die Einheit der Substanz und ihrer Attribute ist die vollkommenste, die überhaupt gedacht werden kann — diese Einheit ist, mit Friedrichs zu reden, »*Wesensgleichheit bei Formverschiedenheit*«. Wie ein und dasselbe Musikstück, wenn es in zwei oder mehr voneinander verschiedene Tonarten transponiert wird, seinem inneren Gehalt und Wesen nach absolut dasselbe bleibt, oder zwei Bücher dem Inhalt nach nicht dadurch voneinander abweichen, daß sie in verschiedene Sprachen übersetzt sind, so bleibt auch die Substanz ewig, was sie ist, nicht trotzdem, sondern gerade weil sie in unendlich vielen unter sich absolut disparaten Formen ihr wahres Wesen offenbart. Dies war wenigstens die Ansicht Spinozas. Und daher sollte man endlich aufhören, den Ausdruck indeterminatum mit »unbestimmt« zu übersetzen, und auf Grund bloßer Wortmißverständnisse einem Denker wie Spinoza eine Logik zuzutrauen, die, falls er sie wirklich befolgt hätte, geradezu kindisch genannt werden müßte.

Die Substanz Spinozas ist also nicht das starre, tote Sein, als das man sie hingestellt hat; sie ist nicht das abgeblaßte, »determinationslose« Wesen, jener »Abgrund der Vernichtung«, in dem »alle Kühe schwarz sind«. Sie ist das Wirkliche schlechthin und hat gerade deshalb ihre ganz bestimmten positiven Eigenschaften[1]). »Wenn man«, sagt Friedrichs, »diese

---

[1]) Nicht genug kann ich bewundern, mit welcher feinsinnigen divinatorischen Kunst der Nachempfindung Herder den Geist des spinozischen Systems und insbesondere den lebensvollen Inhalt des spinozischen Substanzbegriffs

positiven Eigenschaften: schlechthinnige Existenz, absolute Vollkommenheit, unendliche Macht zu wirken, Freiheit usw., wenn man diese Eigenschaften in ihrer ganzen tiefen Bedeutung begreift, wenn man sich überlegt, was es eigentlich heißt: aus eigener Macht und Kraft zu existieren, — so wird man anerkennen, daß es sich mit dem Wesen der spinozischen Substanz doch anders verhält, als man oft, ja fast allgemein anzunehmen pflegt. Wahrlich nur die, denen diese Eigenschaften etwas ‚bloß Negatives' sind, können von einer ‚starren', ‚toten', ‚leeren', ‚inhaltslosen' Substanz reden. Das Gegenteil ist richtig. Vermöge dieser Eigenschaften ist die spinozische Substanz Leben und Wirken, das Prinzip alles Lebens und das inhaltreichste Ding, das es geben kann. Denn die Freiheit der Substanz — um diese Behauptung daran zu erweisen — ist nach Spinozas Erklärung Eth. I, Def. 7 Selbstbestimmung: libera res = res, quae a se sola ad agendum determinatur = res indeterminata. Die Substanz also bestimmt oder determiniert sich selbst, ohne deshalb ihres Wesens als des indeterminierten Dinges verlustig zu gehen, oder vielmehr gerade weil sie solch ein Ding ist, vermag sie sich selbst zu determinieren. Sie setzt also in sich selbst Beschränkungen und Unterschiede hinein, unterscheidet sich von sich selbst, d. h. unterscheidet sich als ewig schaffende Natur von der von ihr selbst geschaffenen Natur und gibt sich selbst ihren unendlich reichen Inhalt. Und eben weil dies ihr eigenes Werk ist, bleibt sie selbst auch innerhalb dieses Inhalts von demselben frei und unabhängig. Sie ist also nicht bloßes

---

erfaßt und dargestellt hat. Jedem Spinozafreunde kann das Büchlein »Gott«, in welchem Herder die spinozische Lehre dargelegt hat, nur warm empfohlen werden, wenn auch im einzelnen vieles darin als die authentische Ansicht Spinozas nicht bezeichnet werden kann. Meiner Ansicht nach bedarf das Urteil Hayms über dieses Büchlein (vgl. Haym: Herder, nach seinem Leben und seinen Werken, Berl. 1885, Bd. 2, S. 265—299) durchaus der Revision.

Insichsein, sondern trägt vermöge ihres Wesens das Prinzip des Andersseins in sich, und sie ist auch durch dieses Prinzip seit Ewigkeit das Andere, nämlich die Welt der Modi[1])«.

In der Verkennung dieser Gesichtspunkte liegt meiner Meinung nach auch der Grundirrtum Volkelts[2]). Hinzu kommt, wie mir besonders auf S. 49 des geistreichen Spinoza-Schriftchens Volkelts klar geworden ist, daß sein Verfasser bestimmt unterschiedene Merkmale des Denkens mit realen Unterschieden der Objekte des Denkens fast beständig verwechselt, eine Verwechselung, die Spinoza, wenn auch nicht immer vermieden hat, ohne Zweifel aber zu vermeiden mit Erfolg bemüht gewesen ist. Bei der Trennung der Substanz von ihren Attributen und dieser untereinander kann es sich im Sinne Spinozas nur um rein begriffliche Unterscheidungen handeln, die die Wesensidentität von Substanz und Attributen in keiner Weise alterieren. Denn unter Attribut versteht Spinoza eben id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens, woraus folgt, daß die Substanz ohne die Attribute weder real existieren noch als existierend begriffen werden kann. Daher sind die Attribute nicht als Akzidenzen der Substanz anzusehen[3]) — eine Auffassung, die von Grund aus den Ansichten Spinozas widerstreitet —, sondern, wie ich dargelegt habe, als die Substanz selbst in ihren verschiedenen (absoluten) Daseinsweisen.

Auch ist Volkelt nicht berechtigt, von einer »abstrakten

---

[1]) a. a. O., S. 37 f.

[2]) Volkelt, »Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas«. Leipzig 1872.

[3]) Siehe über den Begriff Akzidenz bei Spinoza: Cog. Meth. den Abschnitt: Entis divisio, Cap. I, § 11 (pg. 103 Bruder). Fast noch gröber als das Mißverständnis Volkelts ist der Irrtum Busses, wenn er sagt: das Attribut sei halb Substanz, halb Modus. Vgl. Busse, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. Diss. S. 39.

Identität« von Substanz und Attribut zu sprechen. Denn im Gegenteil drückt die Einheit beider die höchste Aktualität und folglich nach Spinoza die höchste Realität aus, die überhaupt gedacht werden kann. Diese Einheit muß freilich zur Unbestimmtheit oder Qualitätslosigkeit werden, wenn man, wie Volkelt, Substanz und Attribut erst zu abstrakten Gegensätzen macht und dann wie Subjekt und Objekt einander gegenüberstellt. Dann muß allerdings vom Standpunkt der Substanz aus »alles gleich« werden. Und hiermit werden dann die Attribute zugleich für den Verstand zu bloßen Erscheinungsweisen degradiert, was sie doch nach Spinoza gewiß nicht sein sollen. Im Grunde hat Volkelt nur gezeigt, daß Spinozismus nicht Hegelscher »Panlogismus« ist. Die Antwort auf die Frage jedoch, was der Spinozismus selbst ist, ist er uns schuldig geblieben.

Und noch das folgende möge mir hier zu bemerken erlaubt sein: »Das Endliche«, sagt Volkelt, »folgt aus dem Unendlichen, insofern das Endliche schon da ist; es folgt also gar nicht aus dem Unendlichen«. Gewiß, das Endliche muß gegeben sein, wenn es dem Prinzip des Satzes vom Grunde subsumiert werden soll. Denn ohne eine gegebene Realität könnte man mit dem Satz vom Grunde nicht das geringste anfangen, keinen Hund vom Ofen locken. Erst auf der Basis des Real-Existierenden erhält der Satz vom Grunde seinen bestimmten Inhalt. Folglich könnten wir auch über das Unendliche, das heißt die spinozische Welt der ontologischen Wesenswirklichkeit der Dinge, nichts aussagen, wenn uns nicht diese Dinge selbst zugleich in endlicher, das heißt räumlich-zeitlich beschränkter Form gegeben wären. Hiermit steht der Umstand, daß sich gegebenenfalls das Verhältnis von Grund und Folge für den Intellekt umkehrt, nicht in Widerspruch, wenn nur die Motive, die zu einer solchen Umkehrung notwendig führen, Schritt vor Schritt nachgewiesen werden.

Ob Spinoza dieser methodologischen Forderung im vollen Maße gerecht geworden ist, mag dahin gestellt bleiben; ich glaube, daß man es mit Recht bezweifeln kann. Nur zum Lobe aber kann ihm angerechnet werden, daß er jeden Versuch einer Deduktion realer Dinge (vide Hegel und seine Schule) unterlassen, folglich perhorresziert hat. Daher muß das, was Volkelt tadelt, als ein gesunder Realismus gerühmt werden, der sich überdies mit den Forderungen des naturwissenschaftlichen Denkens unserer Zeit in vollkommener Übereinstimmung befindet.

6. Wesen, Kausalität und Erfahrung.

Manche Spinoza-Kritiker scheinen an den großen Denker die wunderliche Zumutung zu stellen, die Oldenburg einmal in einem Briefe an Spinoza in die folgenden Worte kleidete: »Insbesondere bitten wir Sie freundschaftlichst, sobald es Ihnen gelungen, über das schwierige Problem, wie alle Teile der Natur mit der Gesamtheit derselben übereinstimmen, und auf welche Weise sie untereinander zusammenhängen, Licht zu verbreiten«. Hierauf hat Spinoza die verständige und im Grunde auch wohl einzig mögliche Antwort gegeben: »Verstehe ich Sie recht, so meinen Sie die Gründe, auf welche sich unsere Annahme stützt, daß alle Teile der Natur mit dem Ganzen übereinstimmen und mit den übrigen zusammenhängen. Denn was die spezielle Erkenntnis dieses Zusammenhängens und dieser Übereinstimmung betrifft (quomodo revera cohaereant, et unaquaeque pars cum suo toto conveniat), so habe ich in meinem jüngsten Briefe ausdrücklich gesagt, daß sie mir unbekannt ist. Denn diese Erkenntnis setzt die genaue Bekanntschaft mit der ganzen Natur und ihren sämtlichen Teilen voraus (totam Naturam omnesque ejus partes cognos-

cere). Ich beschränke mich daher auf die Angabe des Grundes (rationem), der mich zu jener Behauptung zwingt[1])«.

Die Briefstelle, auf welche sich Spinoza hier bezieht, ist uns ebenfalls erhalten geblieben[2]). Sie lautet: »Mich aber reizt dieser Tumult nicht zum Lachen noch zum Weinen, sondern vielmehr zum Philosophieren und zum genaueren Studium der menschlichen Natur (ad ... humanam naturam melius observandam). Denn nach meiner Meinung ist es das Richtige, über die Natur nicht zu lachen und noch viel weniger zu weinen. Ich bedenke, daß die Menschen, wie alles übrige, nur ein Teil der Natur sind, und ich nicht weiß, wie jeder Teil der Natur mit der ganzen Natur zusammenstimmt, und wie er mit den übrigen zusammenhängt. Diesem Mangel der Erkenntnis allein schreibe ich es zu, daß manche Naturen, die ich so bloß teilweise und nur verstümmelt begreife (ex parte et non nisi mutilate percipio), und die unserem philosophischen Geist nicht zusagen, mir früher als ungereimt, ordnungswidrig und absurd (vanus, inordinatus, absurdus) erschienen sind[3]).

Ein Mann, der so spricht, kann unmöglich ein Verächter der Erfahrungserkenntnis gewesen sein. Und wie sollte im geringsten das Zugeständnis überraschen, daß eine spezielle Erkenntnis des Zusammenhanges der Natur und der Übereinstimmung ihrer einzelnen Teile die Kraft des menschlichen

---

[1]) Ep. 32.

[2]) Ep. 30.

[3]) Auf einer Stufe mit der wunderlichen Zumutung Oldenburgs steht die bei manchen Auslegern fast zum Dogma gewordene Meinung, »daß es Spinoza hauptsächlich darauf ankommen muß, die wirkliche Welt mit ihrer unendlichen Vielheit von beschränkten und vergänglichen Einzeldingen aus Gott als ihrer Ursache abzuleiten«. So drückt sich Renner aus in der Programmschrift: »Das Selbstbewußtsein der Gottheit im Systeme Spinozas« (Städtisches Progymnasium zu Goldberg i. Schl. 1906). Armer Spinoza! Man glaubt, du könntest hexen, und klagt dich dann an, wenn es dir nicht gelingt!

Geistes bei weitem übersteigt? Dieses Zugeständnis aber, verbunden mit der Überzeugung von dem Wert einer derartigen Erkenntnis, schließt den Gedanken ein, daß die genaue Bekanntschaft mit der ganzen Natur und ihren sämtlichen Teilen ein Ideal ist, das im Unendlichen liegt; ein letzter Zielpunkt unseres Erkenntnisstrebens, welches nicht dadurch wertlos wird, daß wir diesen Zielpunkt de facto niemals erreichen können. Um die Wahrheit, daß alle Teile der Natur mit dem Ganzen übereinstimmen und mit den übrigen zusammenhängen, klar und deutlich einzusehen, haben wir jene genaue Bekanntschaft mit der ganzen Natur und ihren sämtlichen Teilen nicht nötig. Diese Wahrheit ist ein Vernunftpostulat, das vielmehr umgekehrt die genauere Bekanntschaft mit der ganzen Natur und ihren sämtlichen Teilen erst vermittelt. Die Erfahrung bestätigt freilich Schritt für Schritt jene Wahrheit. Und erst dadurch, daß sie sich mit diesem allgemeinen Vernunftpostulat verbindet, wird sie selbst zu einem heuristischen Hilfsmittel der fortschreitenden Erkenntnis des Zusammenhanges und der Übereinstimmung der Dinge im einzelnen. Jeder Fortschritt der Erfahrungserkenntnis ist zugleich eine Bereicherung unserer Vernunfterkenntnis, das heißt der Erkenntnis unserer selbst, da ja die Vernunft nichts anderes als das wahre Wesen unseres Geistes ist. Der Mensch in seiner Schwäche kann jene ewige Ordnung der gesamten Natur im einzelnen nicht erfassen. Dennoch begreift er eine Natur, die der seinigen unendlich überlegen ist. Unmöglich ist es, eine solche Natur zu begreifen, ohne zugleich danach zu streben, sie sich anzueignen[1]). Omnes nostrae operationes simul et cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem. Dieses Ziel ist die Einheit des Geistes mit der gesamten Natur (cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet). Gott und Natur ist ein

---

[1]) Tract. de Emend. Int., pg. 6.

und dasselbe. Deus sive Natura. Die Einheit des Geistes mit Gott ist eine ontologische Wirklichkeit, das heißt eine ewige Wahrheit. Wir alle leben und weben in Gott. Aber wir wissen es nicht. Oder wenn wir es wissen, so kann doch dieses Wissen immer nur durch die Ideen von den Affektionen unseres Körpers vermittelt sein. Notwendig muß es daher im Vergleich zu dem Wissen, das Gott von sich selbst hat, unendlich unvollkommen, unendlich beschränkt bleiben. Je mehr wir aber die Einzeldinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. Die Einzeldinge oder Modi müssen uns gegeben sein, wenn wir sie erkennen wollen; denn die Einzeldinge sind die Erregungen (Affektionen) Gottes, das heißt: sie sind in einem anderen enthalten, durch welches sie auch begriffen werden müssen. Ohne Erfahrung läßt sich über die Existenz der Einzeldinge nichts aussagen (nunquam egere experientia nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia Modorum). So ist denn die Erfahrung die Grundlage, die nicht entbehrt werden kann, wenn wir jenes höchste Ziel der Erkenntnis erreichen wollen. In der Behauptung, daß wir ohne Gott nicht die Einzeldinge und ohne die gegebene Existenz der Einzeldinge nicht Gott erkennen können, liegt kein Widerspruch. Denn nur in dem ewigen Zusammenhange der Einzeldinge offenbart sich das Wesen oder der ganze Reichtum Gottes. Die Einzeldinge sind die Wirkungen Gottes. Gottes Wirken aber ist mit seinem Wesen identisch.

Wären die Einzeldinge (Modi), so wie sie uns empirisch gegeben sind, das heißt als Objekte der Sinneswahrnehmung, ewige (unmittelbare) Folgen oder Wirkungen der göttlichen Substanz, so würden die Modi, so wie wir sie mit den Sinnen wahrnehmen, auch die Gegenstände einer adäquaten Erkenntnis sein, das heißt, wir würden mit den Sinnen das ewige

Wesen der Dinge erkennen können. Das ist aber nicht der Fall, sondern ein Widerspruch in sich. Die Sinneserkenntnis lehrt uns immer nur die äußeren, vergänglichen Beschaffenheiten der Dinge kennen. Die Kenntnis der äußeren Beschaffenheiten ist nicht mit der Erkenntnis des Wesens der Dinge identisch. Ebensowenig ist das Wesen der Dinge ein Gattungsbegriff, unter den die äußeren Beschaffenheiten der Dinge subsumiert werden müssen, um richtig erkannt zu werden. Das Wesen ist nach der Erklärung Spinozas mit der Definition oder der wirkenden Ursache eines Dinges identisch. Und die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Erklärung liegt darin, daß das Wesen als ein konstituierendes Prinzip hingestellt wird, das nicht eine Verallgemeinerung aus der Erfahrung, das heißt die Zusammenfassung einer Menge einzelner Regelmäßigkeiten in einen allgemeinen Ausdruck ist, sondern vielmehr der letzte, einzigartige und schlechthin notwendige Erklärungsgrund des Daseins und der wahren Beschaffenheit der Dinge. Daher ist das Wesen, wie ich bereits früher bemerkt habe, das wirkliche Apriori der Dinge, und zwar sowohl im rein logischen Sinne als im Sinne eines Realgrundes der konkreten Erscheinungen selbst. Das schließt nicht aus, daß es in der Form einer Einkleidung in einzelne konkrete Gesetze auch als eine Folgerung aus der Erfahrung nicht bloß angesehen werden kann, sondern angesehen werden muß, wenn diese Rolle auch für die metapsychische und erkenntnistheoretische Mission, die dem Begriff des Wesens in der spinozischen Philosophie zukommt, von sekundärer Bedeutung ist. Und so tritt der Begriff des Wesens insofern in engste Analogie zu dem Begriff der Kausalität, als von dieser dasselbe behauptet werden kann; nur, wie wir, spinozische Gedanken folgerichtig ergänzend, hinzusetzen müssen, mit dem Unterschied, daß die Kausalität, erkenntnistheoretisch betrachtet, die Bedeutung einer Norm hat, das heißt eines regulativen

Prinzips für die Erkenntnis alles realen Geschehens überhaupt, das Wesen dagegen ein konstitutives Prinzip darstellt, das den wahren Inhalt der Wirklichkeit selbst bestimmt. M. a. W.: das Kausalprinzip ist die Anwendung des logischen Satzes vom Grunde auf die konkreten Inhalte der Wirklichkeit; es lehrt, wie diese Inhalte miteinander verknüpft werden müssen, wenn der Forderung eines widerspruchslosen Zusammenhanges der Erfahrung Genüge geleistet werden soll. Das Wesen dagegen ist mit dem Inhalt der Wirklichkeit vollkommen identisch. Die Kausaltät bringt nichts Neues zu diesem Inhalt hinzu. Sie zeigt uns aber, wie Spinoza gelehrt hat, daß aus diesem Inhalt Unendliches auf unendliche Weisen (daß heißt alles, was von einem unendlichen Denken erfaßt werden kann) notwendig folgt, und sie zeigt uns ferner, daß es auch Unterschiede in der Existenz und Existenzart der Dinge gibt: eine Verknüpfung der Dinge gleichsam extra speciem aeternitatis, einen Zusammenhang der Erscheinungen, der einen beständigen Wechsel der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Dauer einschließt. Wenn auch dieses Entstehen, Werden und Vergehen der Dinge, als solches und im einzelnen betrachtet, als eine unmittelbare Folge aus dem ewigen Wesen Gottes nicht zu erklären ist — wir können daher von der Dauer der Dinge nur eine höchst unvollkommene (inadäquate) Erkenntnis haben —, als Ganzes und als eine Einheit betrachtet, kann es nur als ein ewiger Gedanke Gottes angesehen werden, dessen Teilinhalte die Dinge selbst sind, nachdem wir von allem, was nicht zu ihnen selbst, nicht zu ihrem wahren Wesen gehört, abstrahiert haben.

Gottes Vermögen ist reine Tätigkeit. »Das Vermögen, womit die Einzeldinge und folglich auch der Mensch sein Sein erhält, ist das Vermögen Gottes oder der Natur selbst«. (Potentia, qua res singulares et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei sive Naturae potentia: Eth. IV, Dem.

zu Prop. 4.) Folglich ist auch das Vermögen aller Dinge, insofern es absolut betrachtet wird, reine Tätigkeit. Mit diesen Sätzen ist der tiefste Grund aufgedeckt, mit dem der Mensch und alles, was überhaupt Wesen hat, in Gott wurzelt. Gott ist, wie Spinoza sagt: ut termino Scholastico utar, causa essendi rerum[1]), die »Seinsursache«, und zwar im absoluten Sinne des Wortes. Hierbei wird von der bestimmten Form (Art), wie die Dinge in Wirklichkeit (in concreto und der Zahl nach) existieren, zunächst ganz abgesehen. Unter dieser Voraussetzung kann auch von jedem Einzeldinge behauptet werden, daß Sein und Wesen in ihm zusammenfallen, wobei freilich hinzugesetzt werden muß, daß sich in dem Begriff dieser Koïnzidenz von Sein und Wesen auch der Begriff des Einzeldinges selbst völlig verflüchtigt. Zwecklos ist diese Betrachtung trotzdem nicht; denn sie bestimmt das positive Moment, die unzerstörbare Realität, die in jedem Dinge gesetzt ist, so, wie sie notwendig bestimmt werden muß, wenn man das absolute Wesen selbst erforschen will: sie weist auf etwas hin, was absolut unvergänglich, weil nie entstanden ist, weder in Gedanken, noch faktisch jemals aufgehoben werden kann, etwas, was als die allgemeinste Voraussetzung oder als die absolut notwendige Prämisse angesehen werden muß, um die in unendlicher Besonderung gegebenen Einzeldinge ihrem wahren Wesen nach klar zu erkennen und logisch gegeneinander abzugrenzen. Diese Betrachtung weist auf eine allgemeine Wahrheit hin, die für kein Einzelding etwas Charakteristisches ist, nämlich auf die allgemeine Abhängigkeit der Dinge von Gott oder die immanente Wirksamkeit Gottes in allen Dingen, unter ausdrücklicher Abstraktion von aller Besonderung der Dinge, das heißt ihrer unendlichen Wesensbestimmtheit im einzelnen.

---

[1]) Coroll. zu Prop. 24, Eth. I.

Keinen Zweifel hat Spinoza darüber aufkommen lassen, daß, um das spezifische Wesen oder den Inhalt und Umfang derjenigen Tätigkeit (Macht) zu bestimmen, die jedem Einzeldinge besonders zukommt, das betreffende Einzelding wirklich (in concreto, in der Körperwelt) gegeben sein muß. Dies ist eine notwendige Voraussetzung, und hierin zeigt sich, wie ich denke, ein durchaus gesunder Realismus. Der Versuch, das spezifische Wesen der Dinge aus abstrakten Begriffsbestimmungen heraus zu deduzieren, hat in der Philosophie noch niemals Segen gebracht. Spinoza glaubte an keine generatio aequivoca der Begriffe, so oft und so gern ihm diese Ansicht auch untergeschoben wird. Die Substanz hat von Ewigkeit zu Ewigkeit nur als eine modifizierte existiert. Die Modi der Substanz aber müssen in concreto gegeben sein, um klar und deutlich erkannt zu werden. Ihre Existenz kann nicht deduziert, sie muß erfahren, erlebt werden. Die Erfahrung ist sogar die Grundlage für die Erkenntnis des absoluten Wesens Gottes: sie ist zwar ein äußeres, aber nichtsdestoweniger unerläßliches Hilfsmittel, um zu einer adäquaten Erkenntnis zu gelangen. Daher konnte Spinoza sagen, daß »zwischen dem (spezifischen) Wesen eines Dinges und dem (spezifischen) Wesen eines anderen Dinges derselbe Unterschied besteht, wie zwischen der Wirklichkeit oder der Existenz dieser beiden Dinge« (quod illa differentia, quae est inter essentiam unius rei et essentiam alterius, ea ipsa sit inter actualitatem aut existentiam ejusdem rei et inter actualitatem aut existentiam alterius rei: Tract. de Int. Emend., pg. 16). »Wenn wir also«, fügt Spinoza hinzu, »z. B. die Existenz des Adam nur durch die allgemeine Existenz begreifen wollten, so wäre das dasselbe, als würden wir, um Adams Wesen zu begreifen (concipere), die Natur des Seienden überhaupt ins Auge fassen, um schließlich zu definieren, Adam sei ein Seiendes. Je allgemeiner (generalius) daher die Existenz gedacht wird, desto unklarer wird sie gedacht, und um so leichter kann sie

von einem Ding fingiert werden; und umgekehrt, je besonderer (particularius) dieses gedacht wird, desto klarer wird es verstanden (intelligitur), und um so schwerer kann seine Existenz von einem anderen Dinge fingiert werden; auch wenn wir von der Ordnung der Natur absehen« (ubi non attendimus ad naturae ordinem). Stehen diese Behauptungen in Widerspruch mit der Lehre Spinozas, daß die Existenz der Einzeldinge mit ihrem Wesen keinerlei Zusammenhang hat (nullam habet connexionem[1]), da diese Existenz ja keine ewige Wahrheit ist? Ich glaube nicht. Denn zur ewigen Wahrheit wird das, was in der Welt geschieht, erst dadurch, daß wir es auf einen ewigen Gegenstand beziehen, der nach der Lehre Spinozas nur Gott sein kann; das heißt: die Gemeinschaft der Dinge mit Gott ist es, die den Dingen Wesen verleiht. Hier handelt es sich eben nicht bloß um die allgemeine, sondern um die besondere Abhängigkeit (Gemeinschaft) von Gott, die nicht erkannt werden kann, wenn die existentia actualis, das konkrete Dasein des Dinges, nicht gegeben ist. Damit wird nicht gesagt, daß das Wesen des Einzeldinges von der existentia actualis dieses Dinges abhängig ist, sondern daß diese existentia actualis die einzige, zwar äußerliche, dennoch aber notwendige Veranlassung oder Gelegenheitsursache ist, um über das Wesen der Dinge nachzudenken. Die existentia actualis als solche ist freilich nur zu erklären, wenn wir auf äußere Ursachen Rücksicht nehmen, das heißt den ordo Naturae in Betracht ziehen, aus dem sie mit Notwendigkeit folgt. Aber das Wesen der Dinge verwirklicht sich ja nicht außerhalb dieses ordo Naturae, sondern innerhalb desselben. Es bleibt ewig, was es ist: eine unmittelbare Wirkung Gottes, das heißt die notwendige Folge einer inneren Ursache. Die Gemeinschaft (kausale Abhängigkeit), in der die Dinge untereinander auf Grund

[1]) ibid. pg. 30.

ihrer existentiellen Beschaffenheit oder ihrer äußeren Wechselwirkung aufeinander stehen, ist ohne die Gemeinschaft (kausale Abhängigkeit), in der die Dinge mit Gott auf Grund der ihnen von Gott selbst direkt und unmittelbar verliehenen Wesenseigentümlichkeit stehen, überhaupt nicht zu begreifen. Sie ist, wie wir gesehen haben, unter Abstraktion von dieser inneren Abhängigkeit der Dinge eine leere Form. Dennoch ist sie notwendig. Sie erzeugt nicht das Wesen; aber sie läßt es in die Erscheinung treten; sie bewirkt oder veranlaßt, daß es aus der Uniformität, in der es in den Attributen beschlossen liegt, zu klarer Bestimmtheit, lebendiger Konkretion hervordringt; mit anderen Worten, das Wesen entzündet sich gleichsam an den äußeren Ursachen der Dinge. Denn Spinoza sagt: »Aber es ist zu bemerken, daß, obgleich es notwendig sein mag, daß zu der Existenz eines Dinges eine besondere Modifikation erfordert wird, und [somit] etwas außer den Eigenschaften Gottes, Gott darum doch nicht aufhört, ein [solches] Ding unmittelbar hervorbringen zu können. Denn unter den notwendigen Dingen, die erfordert werden, um zu bewirken, daß ein Ding sei, sind einige [dazu notwendig], daß sie das Ding hervorbringen, und andere, daß das Ding hervorgebracht werden kann. Ich will z. B. in einer gewissen Kammer Licht haben; ich stecke eins auf und dieses erleuchtet durch sich selbst die Kammer; oder ich öffne ein Fenster, welches Öffnen zwar für sich selbst das Licht nicht macht, *aber doch bewirkt, daß das Licht in die Kammer eindringen kann.* Ebenso wird auch zur Bewegung eines Körpers ein anderer Körper erfordert, welcher alle die Bewegung haben muß, die von ihm auf den anderen Körper übergeht. Aber um in uns eine Idee Gottes hervorzubringen, dazu wird kein anderes besonderes Ding erfordert, welches das hätte, was in uns hervorgebracht wird, sondern allein ein solcher Körper in der Natur, dessen Idee nötig ist, um Gott unmittelbar zu zeigen, was Du auch aus

meinen Worten abnehmen konntest, indem ich gesagt habe, daß Gott allein durch sich selbst und nicht durch etwas anderes erkannt wird[1]).

Es wird durch diese Sätze in vollem Umfange bestätigt, was ich oben ausgeführt habe. Wir brauchen die Dinge oder alles, was geschieht und existiert, nur auf Gott zu beziehen, dann tritt sofort hervor, was die Dinge an sich selbst sind; dann tritt ihr wahres Wesen zutage, die ewige Bedeutung, die sie im Zusammenhang des Ganzen haben; dann ist diejenige Ordnung hergestellt, die nötig ist, um sie als die ewigen Folgen einer ewigen Ursache zu betrachten; dann muß das Wesen der Dinge offenbar werden, das Chaos der flüchtigen Erscheinungen sich zu einem wahren Kosmos ordnen, in dem jedes Einzelding, jedes einzelne Geschehen seine bestimmte Stelle, seinen Platz für alle Ewigkeit hat. Um jedes Mißverständnis zu verdrängen, muß nochmals gesagt werden: wir sind von solch einer umfassenden Erkenntnis weit entfernt. Doch darum handelt es sich hier nicht. Wir wollen Normen haben, nach denen wir denken und handeln und unser Leben einrichten können. Wir wollen Frieden stiften in uns, sowie zwischen uns und der Welt. Wir müssen wissen, daß wir in Gott leben, weben und sind. Wir müssen darüber ins klare kommen, daß wir ohne Gott nicht sein, nicht denken, nicht forschen, nicht handeln können. Mag das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft, das wir auf diese Weise in uns entzünden, stark oder schwach sein — niemals wird es wertlos genannt werden können, niemals wird es aufhören, ein Quell unvergänglichen Trostes und ewiger Freude zu sein.

Die innere Ursache, erklärt Spinoza ausdrücklich, macht mit der Wirkung, die von ihr ausgeht, ein Ganzes aus. »Die allerfreieste Ursache und für Gott die angemessenste ist die

---

[1]) Tract. brev. (Sigwart) S. 33 f.

inbleibende. Denn von dieser Ursache hängt die Wirkung, die aus ihr hervorgeht, so ab, daß sie ohne dieselbe nicht bestehen noch begriffen werden kann noch auch irgend einer anderen Ursache unterworfen ist«. (Tract. brev. S. 144.)

Je größer also die Wesenheit oder Wirkungsfähigkeit der Dinge ist, um so mehr sind sie mit Gott vereinigt, desto weniger leiden sie, und desto freier sind sie von äußeren Ursachen, das heißt von Veränderung und Verderben (ibid. S. 144 f.). Folglich ist das Ziel, sich von allen äußeren Ursachen möglichst unabhängig zu stellen: die äußeren Ursachen dadurch zu inneren zu machen, daß wir sie gewissermaßen in unsere spontanen geistigen Schöpfungen verwandeln. Eine andere Macht, die äußeren Ursachen zu beherrschen, als diese geistige, die dann freilich auf unser ganzes Tun und Lassen nach außen hin unmöglich ohne Rückwirkung bleiben kann, haben wir nicht.

»Der wahre Verstand«, sagt Spinoza, »kann [durch sich selbst] niemals vergehen, denn in sich selbst kann er keine Ursache haben, sich zu vernichten ... Und weil er nicht von äußeren Ursachen hervorgebracht ist, sondern von Gott, kann er von denselben keine Veränderung erleiden ... Und weil ihn Gott unmittelbar hervorgebracht hat, und dieser eine innerliche Ursache ist, so folgt notwendig, daß der Verstand nicht vergehen kann, so lange diese seine Ursache bleibt ... Nun ist diese seine Ursache ewig, also auch er«. Ähnlich heißt es gegen Ende des ersten Dialoges (ibid. S. 28): »Du behauptest also, daß die Ursache, sofern sie Hervorbringerin ihrer Wirkungen ist, darum außerhalb derselben sein muß: und das sagst Du darum, weil Du nur allein von der übergehenden und nicht von der inbleibenden Ursache weißt, welche keineswegs etwas außer ihr hervorbringt, wie z. B. der Verstand, der die Ursache seiner Gedanken ist, weshalb er auch von mir, sofern seine Gedanken von ihm abhängen, eine Ursache, und wie-

derum mit Rücksicht auf das Bestehen aus seinen Gedanken ein Ganzes genannt wird; ebenso ist auch Gott mit seinen Wirkungen oder Geschöpfen keine andere als eine inbleibende Ursache, und auch ein Ganzes mit Rücksicht auf die zweite Betrachtungsweise.«

Wir haben hier ein beachtungswertes Beispiel vor Augen, wie die Immanenz Gottes in den Dingen zu verstehen ist. Wie nämlich alle (wahren) Begriffe oder geistigen Essenzen dem Intellekt inhärieren, und dieser als einheitliche Kraft des Denkens die Ursache aller Einzelbegriffe ist — ebendarum aber nur in dem logischen (hier aber zugleich auch kausal) bedingten Zusammenhange dieser Begriffe sein wahres Wesen entfaltet —, so macht auch Gott und das Wesen der Dinge ein Ganzes aus. Der Verstand bringt nichts außer sich hervor, sondern alles folgt mit freier Notwendigkeit (innerlich) aus seiner Natur. Man sieht, daß Spinoza das Vorbild für die Immanenz Gottes den Dingen der geistigen Wirklichkeit, d. h. der Welt der unmittelbaren, inneren Erfahrung, entnommen hat. Allerdings ist der Verstand, auch wenn er unendlich ist, nicht die Substanz im absoluten Sinne, sondern ein ewiger Modus. Er wird, wie Spinoza sagt (ibid. S. 145) »von Gott unmittelbar hervorgebracht«. Da Gott ewig ist, ist auch der Verstand samt allen seinen Produkten (den Begriffen oder geistigen Essenzen) ewig. Doch realisieren sich diese Essenzen oder ewigen Folgen aus jener ewigen und unendlichen Modifikation de facto stets nur in einem zugleich auch von äußeren Determinationen beeinflußten Zusammenhange konkreter Vorstellungen. Allgemein gesprochen: das Wesen tritt aus der absoluten Machtsphäre der Substanz immer nur in der Form bestimmter Konkretionen in die Erscheinung.

7. Die Bestätigung des Satzes, daß das Wesen eines jeden Dinges von unendlicher Eigenart ist.

Das Wesen wird innerlich, dagegen die Existenzform, in der es sich offenbart, äußerlich determiniert. Gehen wir von der Erfahrung aus, so sehen wir, daß sich die Dinge in einem fortwährenden Wechsel ihrer inneren und äußeren Zustände befinden. Wir erfahren und erleben unmittelbar in uns, daß der Geist von seinem Körper oder einem Teil desselben eine bald größere, bald geringere Existenzkraft bejaht als vorher (Explicatio, Ende von Teil III der Ethik)[1]. Ausdrücklich bemerkt Spinoza, »wenn ich sage, eine größere oder geringere Existenzkraft als vorher, so meine ich nicht, daß der Geist den gegenwärtigen Zustand des Körpers mit dem vergangenen *vergleicht (comparat)*, sondern daß die Idee, welche die Form des Affekts ausmacht, vom Körper etwas bejaht, was tatsächlich mehr oder weniger Realität in sich schließt als vorher. Und weil das Wesen des Geistes darin besteht (nach den Lehrsätzen 11 und 13, Teil II), daß er die wirkliche Existenz seines Körpers bejaht, und wir unter Vollkommenheit das eigentliche Wesen eines Dinges verstehen, so folgt, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, sobald es geschieht, daß er von seinem Körper oder von einem Teil desselben etwas bejaht, was mehr oder weniger Realität in sich schließt als vorher. Wenn ich also oben sagte, daß das Denkvermögen des Geistes vermehrt oder vermindert werde, so wollte ich nichts anderes sagen, als daß der Geist von seinem Körper oder von einem Teil desselben eine Idee gebildet habe, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt,

---

[1]) [Affectus est confusa idea], qua Mens majorem vel minorem sui Corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat.

als er von seinem Körper vorher bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglicheit des Objekts geschätzt.«[1]) Hieraus folgt klar, daß diese Übergänge des Geistes zu größerer oder geringerer Vollkommenheit, das heißt die Tatsachen der Lust- und Unlustaffektionen, den zum Wesen des Geistes gehörenden und unmittelbar aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgenden conatus suum esse conservandi nicht sowohl aufheben, als vielmehr in einer ganz bestimmten individualisierten Form in die Erscheinung treten lassen, wobei aber, wenn man den Sinn der spinozischen Lehren nicht verfehlen will, immer wieder betont werden muß, daß das eigentliche Prinzip dieser Individualisierung nur im Geiste selbst gesucht werden muß. Oder anders ausgedrückt: Wenn die Idee jeder Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper durch äußere Körper erregt wird, auch die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußeren Körpers in sich einschließt: erforderlich und ganz selbstverständlich ist, daß sie dabei zugleich die Natur oder das Wesen des Geistes selbst so ausdrückt oder so darstellt, wie es der ewige und unendliche Zusammenhang aller Ideen in Gott oder dem intellectus infinitus notwendig macht. Denn die Daseinsformen (modi) jedes Attributes haben Gott zur Ursache nur sofern er unter jenem Attribute, dessen Daseinsformen sie sind, betrachtet wird, nicht aber, sofern er unter irgend einem anderen Attribut betrachtet wird (Eth. II, Prop. 6), das heißt: Geistiges kann nur aus Geistigem folgen. In der Natur der Vernunft (des Geistigen)

---

[1]) Diese ganze Explicatio bezieht sich auf die allgemeine Definition der Affekte, die also lautet: »Ein Affekt, auch Leidenschaft genannt, ist eine verworrene Idee, durch welche der Geist von seinem Körper oder einem Teil desselben eine größere oder geringere Existenzkraft bejaht als vorher, und durch deren Vorhandensein der Geist selbst bestimmt wird, mehr an dies als an jenes zu denken.

liegt es nicht, die Dinge als zufällige, sondern als notwendige zu betrachten (Eth. II, Prop. 44 u. Corol. II). Diese Notwendigkeit der Dinge aber erfaßt sie nach Lehrsatz 41, Teil II als wahr, das heißt, nach Axiom 6. Teil I, wie sie an sich ist. Spinoza beruft sich ausdrücklich auf Prop. 41, wo von der wahren Erkenntnis überhaupt, speziell von der intuitiven Erkenntnis des Wesens der Dinge die Rede ist, und fügt hinzu: »Nun ist diese Notwendigkeit der Dinge (nach Lehrsatz 16, Teil I) die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Folglich liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter diesem Gesichtspunkte der Ewigkeit zu betrachten.« Lehrsatz 16, Teil I jedoch lautet bekanntlich: »Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen (das heißt alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann) folgen.« Somit kann kein Zweifel sein, daß Spinoza unter diesen »*unendlichen Weisen*« wirklich die *Essenzen*, das heißt die ewigen Gesetzmäßigkeiten der Dinge oder ewige substantielle Kräfte verstanden hat, die, jede für sich betrachtet, von unendlicher Eigenart sind. Denn die fundamenta Rationis, oder das, was allen Dingen gemeinsam ist, und was gleicherweise im Teil wie im Ganzen ist, machen, wie die Prop. 37 des zweiten Teils der Ethik lehrt, das Wesen keines Einzeldinges aus. Die intuitive Erkenntnis dagegen schreitet von der adäquaten Idee jener fundamenta Rationis zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge vor. Sie betrachtet also die Dinge so, wie sie unmittelbar aus Gott folgen, oder, was dasselbe ist, gewissermaßen mit den Augen des intellectus infinitus, nämlich unter dem Gesichtspunkte der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. Diese Notwendigkeit ist nach Spinozas ausdrücklicher Erklärung dieselbe Notwendigkeit, mit der Unendliches auf unendliche Weisen aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt. Also kann unter dem Wesen der Dinge nur eine ewige und notwendige In-

dividualität verstanden werden, deren Prinzip im ontologischen Kausalzusammenhange der Dinge notwendig begründet liegt, während der zeitliche Verlauf der Erscheinungen nur die äußere und überdies beständig wechselnde Veranlassung dafür sein kann, daß sich das Wesen spontan offenbart.

8. Affekt und Wesen.

In der existentiellen Verschiedenheit, dem Umstand also, daß Sein und Wesen in den Dingen nicht zusammenfallen, liegt der Grund des Leidens der Dinge. Der Mensch ist, weil er ein Teil der Natur ist und sein Vermögen von der Macht der äußeren Umstände unendlich übertroffen wird, notwendig immer dem Leiden unterworfen (Coroll. zu Prop. 4, Teil IV). Er muß sich der gemeinsamen Ordnung der Natur unterwerfen und ihr, soweit es die Natur der Dinge erfordert, anpassen. Aber die Macht und das Wachstum eines jeglichen Leidens und sein Verharren in der Existenz erklärt sich nicht durch das Vermögen, womit der Mensch in der Existenz zu verharren strebt, sondern aus dem Vermögen der äußeren Ursache, verglichen mit dem unsrigen (Vis et incrementum cujuscunque passionis ejusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata: Eth. IV, Prop. 5). Alles Leiden muß notwendig durch das Vermögen der äußeren Ursache, verglichen mit dem unsrigen, erklärt werden (ibid.). Lust ist Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Aktionskraft oder Vollkommenheit. Unlust ist Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit[1]. Spinoza fügt hinzu: »Ich sage Übergang (transitio). Denn Lust ist nicht selbst Vollkommenheit. Denn

[1]) Eth. III, Definit. d. Affekte, Ziffer II und III.

wenn der Mensch mit der Vollkommenheit, zu welcher er übergeht, geboren würde, so wäre er ohne den Affekt der Lust im Besitze derselben. Dies ergibt sich deutlicher aus dem Affekt der Unlust, welcher dem Affekt der Lust gegenübersteht. Denn daß die Unlust im Übergange zu geringerer Vollkommenheit besteht, nicht aber in der geringeren Vollkommenheit selbst, kann niemand bestreiten; da ja der Mensch insofern nicht Unlust empfinden kann, sofern er irgend einer Vollkommenheit teilhaftig ist. [Spinoza meint: einer gewissen Vollkommenheit ist jedes Ding, und folglich auch der Mensch, stets teilhaftig. Kein Ding ist ganz wirkungslos.] Denn Mangel ist nichts (nam privatio nihil est); der Affekt der Unlust aber ist ein Vorgang und kann daher nichts anderes sein als der Vorgang des Übergangs zu geringerer Vollkommenheit, das heißt: der Vorgang, durch welchen das Tätigkeitsvermögen des Menschen vermindert oder gehemmt wird (ibid. Expl.).

Kein Ding hat etwas in sich, wodurch es zerstört werden, oder das seine Existenz aufheben könnte. Denn ein Ding kann immer nur von äußeren, keineswegs aber von inneren Ursachen zerstört werden. Vielmehr setzt es allem, was seine Existenz aufheben könnte, Widerstand entgegen (sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur)[1]. Also strebt es, soweit es kann und in sich ist, in seinem Sein zu verharren. Dieser conatus suum esse conservandi ist unmittelbarer Ausdruck der immanenten Wirksamkeit Gottes in den Dingen. Es ist unmöglich, daß diese Wirksamkeit aufhört oder eine Unterbrechung erleidet. Alles, was im menschlichen Geiste und in den Einzeldingen geschieht, muß daher, wie wir wiederholt gesehen haben, ein bestimmter Ausdruck oder eine besondere Modifikation dieses conatus sein. An sich betrachtet ist letzterer, wie wir ebenfalls erkannt haben, reine

[1]) Eth. III, Dem. zu Prop. VI.

(freie) Tätigkeit; in ihm tritt die unmittelbare Gemeinschaft der Dinge mit Gott klar zutage. Aber Gott macht nicht die Form des Einzeldinges oder des Menschen aus. Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges (Eth. II, Prop. 11). Genauer: das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existiert, und nichts anders. Diese Idee ist, analog der komplexen Beschaffenheit des menschlichen Körpers selbst, aus vielen anderen Ideen zusammengesetzt, von denen einige adäquat, das heißt der Ausdruck einer spontanen Geistestätigkeit, andere inadäquat, das heißt Leidensformen sind: Ideen, die nur partiell aus dem Wesen des Geistes selbst folgen und daher auch nur teilweise, das ist verworren und getrübt, dieses Wesen zum Ausdruck bringen (Eth. III, Prop. 3, Dem. etc.). »Wir sehen also«, fügt Spinoza hinzu, »daß die Leiden auf den Geist nur bezogen werden, sofern er etwas hat, was eine Verneinung [seiner selbst] in sich schließt, oder sofern er als ein Teil der Natur betrachtet wird, der für sich allein, ohne andere Dinge, nicht klar und deutlich erfaßt werden kann« (ibid. Schol.).

Empirisch betrachtet ist der Geist also in jedem Moment seines Wirkens aktiv und passiv zugleich. Beide Momente sind im Geiste stets gemischt vorhanden; und zwar in der Weise, daß er in einer beständigen Alternation, einem beständigen Wechsel seiner Zustände je nach dem Überwiegen des einen oder des anderen Momentes begriffen ist. So entstehen jene Gefühlszustände, die den kontrastierenden Gegensätzen der Lust und Unlust angehören. Da aber, wie wir gesehen haben, die Aktivität des Geistes niemals auf Null herabsinken kann, vielmehr in jenen Gefühlsgegensätzen sich notwendig immer zugleich der Selbsterhaltungstrieb des Geistes betätigt,

so müssen jene Gefühle notwendig zu Dispositionen eines individuellen Strebens oder einer besonderen Tätigkeit werden, die, sofern sich der Mensch ihrer bewußt ist, Begierde (Cupiditas) heißt. Lust und Unlust sind also die Motivationsgrundlagen der Cupiditas. Lust, Unlust und Begierde sind die Grundaffekte, aus denen sich alle anderen Affektäußerungen des Geistes oder der Seele zusammensetzen. »Begierde«, sagt Spinoza, »ist des Menschen Wesen selbst, sofern es durch irgend eine gegebene Erregung desselben als zu einer Tätigkeit bestimmt begriffen wird«[1]). Die Aktionskraft des Geistes erlischt nie. In jedem Übergange zu einer größeren, wie zu einer geringeren Aktionsfähigkeit liegt daher die Begierde oder das Streben in der bestimmten Richtung, die es auf Grund einer gegebenen Lust- oder Unlustaffektion des Geistes erhält, präformiert. Und so wird es erklärlich, daß die Begierde zu den Affekten der Lust und Unlust in die innigste Wechselwirkung tritt: die Begierde steht nicht bloß in einem bestimmten Abhängigkeitsverhältnisse zu Lust und Unlust, sie ist nicht bloß die Reaktion des conatus auf äußere Eindrücke in der Form von Lust und Unlust und der daraus erwachsenden Tätigkeit[2]), sondern »es muß auch eine Rückwirkung von der Begierde aus auf Lust und Unlust (laetitia et tristitia) in der Weise stattfinden, daß die Befriedigung einer Begierde Lust, die Nichtbefriedigung einer solchen Unlust hervorruft; denn die Begierde ist ein bewußtes Streben der Selbsterhaltung; wird dieses befriedigt, so muß der Geist darin eine Lebensförderung erkennen, das heißt sich freuen; wird es nicht befriedigt, so muß er eine Lebenshemmung empfinden, das heißt traurig gestimmt werden«[3]).

[1]) Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum. (Affectuum Def. sub. I.)

[2]) Cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia seu natura, quatenus ex data quacunque ejus constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum (Eth. III, Dem. zu Prop. 56).

[3]) Vgl. Camerer a. a. O., S. 141.

»In Lust und Unlust kommt dem Geiste zum Bewußtsein, in welchem Verhältnis seine Zustände zu seiner Selbsterhaltung stehen; es kommt ihm darin zum Bewußtsein, welche seiner Zustände dieser seiner Selbsterhaltung förderlich, welche ihr hinderlich sind; dadurch wird der Selbsterhaltungstrieb ein bewußter, dadurch gewinnt er ein bewußtes Motiv und einen bestimmten Inhalt, so wird er zur bestimmten und bewußten Begierde; ohne dieses Motiv, das er in Lust oder Unlust hat, wäre er blind, unbewußt und unbestimmt«[1]).

»Die Unlust«, sagt Spinoza, »vermindert oder hemmt das menschliche Tätigkeitsvermögen (potentia agendi), das heißt: sie vermindert oder hemmt das Bestreben, wonach der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Sie ist also diesem Streben entgegengesetzt (contraria), und alles, was der von Unlust erregte Mensch anstrebt, ist, die Unlust zu entfernen (amovere). Je stärker aber die Unlust ist, einem desto größeren Teile des menschlichen Tätigkeitsvermögens steht sie notwendig entgegen. Je stärker also die Unlust ist, mit desto größerem Tätigkeitsvermögen wird der Mensch bestrebt sein, die Unlust zu entfernen, das heißt: mit desto größerer Begierde oder mit desto stärkerem Verlangen wird der Mensch bestrebt sein, die Unlust zu entfernen[2]). — Weil ferner die Lust das Tätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder fördert, so wird auf dieselbe Art leicht bewiesen, daß der von Lust erregte Mensch nichts anderes begehrt, als dieselbe sich zu erhalten, und zwar mit um so stärkerer Begierde, je stärker die Lust ist. — Weil endlich Haß und Liebe die Affekte der Unlust und Lust selbst sind, so folgt auf gleiche Weise, daß das

---

[1]) ibid.

[2]) Daher ist, wie man hinzufügen kann, das Affektleben bedeutender Menschen sowohl nach der Richtung der Lust wie der Unlust hin stark entwickelt: »Menschen von wirklichem Genie«, sagt Shenstone, »haben starke Leidenschaften«.

Streben, Verlangen oder Begehren, welches aus Haß oder Liebe entspringt, in bezug auf ihre Stärke zur Stärke des Hasses und der Liebe im Verhältnis (pro ratione) stehen wird« (Eth. III, Dem. zu Prop. 37). Hiermit ist also bewiesen, daß »die Begierde, welche aus Unlust oder Lust, aus Haß oder Liebe entspringt, um so stärker ist, je stärker der Affekt ist«.

Ferner ist klar, daß es »von der Lust, der Unlust und der Begierde, und folglich auch von jedem Affekt, der aus diesen zusammengesetzt ist, wie das Schwanken des Gemüts (animi Fluctuatio), oder der von diesen abgeleitet ist, wie Liebe, Haß, Hoffnung, Furcht usw., ebensoviele Arten (tot species) geben muß, als es Arten von Objekten gibt, von denen wir erregt werden (Eth. III, Prop. 56). »Lust und Unlust nämlich, und folglich auch die Affekte, die aus diesen zusammengesetzt sind (componuntur), oder von diesen abgeleitet werden (derivantur), sind Leiden (passiones). Wir leiden aber notwendig, sofern wir inadäquate Ideen haben; und nur insofern leiden wir, sofern wir diese haben. Das heißt (s. Anmerkung zu Lehrsatz 40, Teil II): nur insofern leiden wir notwendig, sofern wir sinnliche Vorstellungen haben (quatenus imaginari), oder (s. Lehrsatz 17, Teil II mit seiner Anmerkung) sofern wir von einem Affekt erregt werden, welcher die Natur unseres Körpers und die Natur des äußeren Körpers in sich schließt. Die Natur eines jeden Leidens muß also notwendig so erklärt werden, daß die Natur des Objekts, von dem wir erregt werden, damit ausgedrückt wird. Nämlich die Lust, die aus einem Objekte, z. B. A, entspringt, schließt die Natur des Objekts A selbst in sich, und die Lust, die aus dem Objekte B entspringt, schließt die Natur des Objekts B in sich. Daher sind diese beiden Affekte der Lust ihrer Natur nach verschieden, weil sie von Ursachen verschiedener Natur herrühren. So ist auch der Affekt der Unlust, welcher aus dem einen Objekte entspringt, seiner Natur nach verschieden von der Unlust, die

von einer anderen Ursache herrührt. Dasselbe gilt auch von der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken des Gemüts u. s. f. Also gibt es notwendig ebensoviele Arten von Lust, Unlust, Liebe, Haß u. s. f. als es Arten von Objekten gibt, von denen wir erregt werden.«

Jeder Affekt und, wie man ganz allgemein sagen kann, jedes Einzelding ist also sowohl im einzelnen wie im ganzen die Repräsentation eines bestimmten Wesens. Und es gibt der Art nach so viele Repräsentationen ein und desselben Wesens, als es Affektionsmöglichkeiten dieses Wesens, das heißt Reaktionsweisen des Wesens auf äußere Eindrücke oder auf bestimmte Objekte gibt.

9. Das Wesen und der Trieb des Menschen zur Verewigung. Einzelwille und Gesamtwille.

Der conatus suum esse conservandi ist das primum movens, das eigentlich positive und daher absolut unzerstörbare Moment in allen Dingen. Aber er ist nicht in absoluter Form, sondern in der Form der Begierde, das ist in der Form der Reaktion auf äußere Eindrücke in uns wirksam, wodurch die Idee des Wesens, da dieses ja nichts anderes als jener conatus selbst ist, überhaupt erst als etwas Besonderes betrachtet werden kann. Wie alles, was existiert, so kann auch dieses Besondere in doppelter Hinsicht ein Gegenstand unserer Erkenntnis sein: entweder insofern wir es mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum (ein actu existierendes Objekt) als existierend begreifen; oder sofern wir es als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Indem wir die Dinge auf diese zweite Art begreifen, berauben wir sie nicht ihrer Besonderheit, sondern verewigen dieselbe; das bedeutet: indem wir das Besondere an ihnen unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit begreifen,

steigert sich der Begriff des Besonderen notwendig zum Begriff einer ewigen und unendlichen Wesenseigentümlichkeit. Das Merkmal des Zufälligen, Schwankenden, Transitorischen, das den Einzeldingen in ihrer empirischen Erscheinungsform notwendig zukommt, fällt ab von ihnen, verflüchtigt sich gleichsam, um durch die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge ersetzt zu werden: der ewigen Wahrheit und unzerstörbaren Gesetzmäßigkeit ihres wahren Seins und Wirkens. »Alles«, sagt Spinoza, »was der Geist unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit begreift, das erkennt er nicht daraus, daß er die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers begreift [die Existenz, insofern sie auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum bezogen wird], sondern daraus, daß er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit begreift«. Die verschiedenen Affekte, wie Schwelgerei, Trunksucht, geschlechtliche Lüsternheit, Habsucht, Ehrgeiz usw. sind nichts anderes als Begriffe (Modifikationen) der Liebe und der Begierde: Modifikationen, welche die Natur dieser beiden [Grund]affekte durch die Objekte erklären, auf welche sie sich beziehen. Diese Grundaffekte selbst hinwiederum sind Modifikationen des conatus suum esse conservandi, einer Kraft, die nur aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes selbst erklärt werden kann und daher als ein Ausdruck dafür angesehen werden muß, daß der Mensch und jedes Einzelding, mag es auch noch so sehr von andern Dingen abhängig erscheinen, in Wahrheit doch nur von Gott abhängig ist, das heißt von einer ewigen und unendlichen Schöpferkraft, die nichts anderes ist als das ewige immanente Prinzip des Daseins und Wirkens der Dinge, die ewige Wahrheit und die unzerstörbare Gesetzmäßigkeit ihres wahren Seins und Wirkens selbst.

Die Affekte sind eine trübe und verworrene Erkenntnis nur, sofern wir sie auf die äußeren Dinge beziehen, deren Natur sich in ihnen partiell, keineswegs aber totaliter oder adäquat

ausdrückt. Doch hören sie notwendig auf, eine solche trübe und verworrene Erkenntnis zu sein, sobald wir sie in einen notwendigen logischen Zusammenhang mit der Gottesidee bringen, in deren Lichte alle zufälligen, transitorischen Beziehungen der Dinge untereinander gleichsam verlöschen, um das ewige Wesen derselben, ihre unendliche Eigentümlichkeit und ihre individuelle Gesetzmäßigkeit, klar zutage treten zu lassen. Die Dinge in einen solchen Zusammenhang bringen heißt mithin nicht »die Natur des Seins (in dieser abstrakten Form) ins Auge fassen, um schließlich zu definieren, das oder jenes sei ein Seiendes« (Tract. de Int. Emend. pg. 16: Adeo ut si existentiam ex. gr. Adami tantum per generalem existentiam concipere velimus usw.), sondern es heißt: die Dinge in die freien Schöpfungen des reinen Geistes verwandeln, wodurch, auch wenn wir dann die Ordnung der Natur selbst nicht mehr in Betracht ziehen, ihre unendliche Eigentümlichkeit jedem denkenden Geiste unmittelbar einleuchtet. Es heißt, kurz gesagt, die Dinge nach der Norm der gegebenen Gottesidee intuitiv erkennen. Da diese Idee[1]) von unendlicher Besonderung und Einfachheit ist, so kann über sie auch absolut nichts fingiert werden. Und von jeder ewigen Wahrheit muß im Grunde dasselbe behauptet werden. Ausdrücklich sagt ja Spinoza: »Je besonderer ein Ding gedacht wird, desto klarer wird es verstanden, und um so schwerer kann seine Existenz von einem andern Dinge fingiert werden (ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur et difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad naturae ordinem, affingitur. Quod notatu dignum est!)[2]). Es kann also kein Zweifel sein: Mit vagen Allgemeinheiten hat Spinoza nichts zu tun haben wollen. Unmöglich kann daher unter der Erkenntnis des

[1]) Nämlich der Begriff der causa sui, der freien Notwendigkeit, absoluten Selbständigkeit oder Aseität.

[2]) De Int. Emend. a. a. O.

Wesens die Erkenntnis einer vagen Allgemeinheit verstanden werden. Die Einzeldinge im Zusammenhange mit Gott begreifen kann nicht heißen, sie ihrer Besonderung, ihrer konkreten Bestimmtheit entkleiden, sondern vielmehr umgekehrt, ihnen eine klare Besonderung, unendliche Eigentümlichkeit, untrügliche Bestimmtheit überhaupt erst attribuieren kraft der Fähigkeit des Geistes, alles unter dem Gesichtspunkte einer inneren Notwendigkeit, im logischen Zusammenhange oder sub quadam specie aeterni zu begreifen. Was extramental existiert, soll der Geist spontan nacherzeugen, freischöpferisch aus sich heraus produzieren. Dies ist die Aufgabe der Wissenschaft, dies die Erfüllung einer zugleich sittlichen und religiösen Lebensaufgabe.

Wenden wir diese allgemeinen Gesichtspunkte auf die Lehre vom conatus suum esse conservandi und von den Affekten an, so ergibt sich folgendes: Jeder Affekt ist ein Index der Wesenseigentümlichkeit des Menschen oder kann doch als ein solcher betrachtet werden. Denn im Affekt tritt unmittelbar zutage, wie der conatus auf äußere Einflüsse in der Form von Lust, Unlust und Begierde reagiert. An und für sich betrachtet ist der conatus reine Tätigkeit. Aber er kommt uns nur in der Form der Begierde zum Bewußtsein. In der Begierde ist die ewige und unendliche Schöpferkraft des Geistes oder der Natur zwar negiert, keineswegs aber aufgehoben; keineswegs ist daher in ihr der Gemeinschaftszusammenhang mit Gott zerrissen; keineswegs sind die Affekte in dem Sinne Trübungen der Seele, daß auf sie der Satz, daß die Idee eines jeden wirklich existierenden Einzeldinges das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig einschließt, nicht Anwendung fände. »Die Begierde ist eines jeden Wesen oder Natur selbst, insofern sie als durch irgendeinen gegebenen Zustand derselben zu irgendeiner Tätigkeit bestimmt begriffen wird« (Cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia seu natura, quatenus

ex data quacunque ejus constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum: Eth. III, Dem. zu Prop. 56). Sofern in diesem Zustandsbewußtsein das Unlustmoment überwiegt, oder sofern dieses Zustandsbewußtsein sich auf irgendeinen Teil des Körpers bezieht, der mehr als die übrigen erregt wird (Schol. zu Prop. 60, Eth. IV), kann in der Begierde, die daraus entspringt, das Machtbewußtsein des Geistes unmöglich zu klarer Entfaltung, das Gefühl des Gemeinschaftszusammenhanges mit Gott unmöglich zu allseitigem Durchbruch gelangen; vielmehr müssen die wahren Zwecke des menschlichen Strebens verdunkelt, der freie Blick ins Ewige verhindert werden, obschon doch das beglückende Bewußtsein des Gemeinschaftszusammenhanges mit Gott nichts anderes ist als der tiefste Sinn, der wahre Zweck und der unveräußerliche Inhalt alles menschlichen Strebens, alles Denkens, Wollens und Handelns der Menschen selbst. Wir alle sind und leben in Gott. Aber unsere Begierden verhindern nur gar zu oft, daß wir es klar erkennen. Und doch sind die Begierden notwendig, um es klar zu erkennen; denn daß sie die klare Erkenntnis Gottes verhindern, liegt nicht an ihnen selbst, sondern an dem Stärkeverhältnis der Macht des Geistes zu der Macht der äußeren Ursachen oder der Macht der Vorstellung. »Die Macht und das Wachstum eines jeglichen Leidens und sein Verharren in der Existenz erklärt sich nicht durch das Vermögen, womit wir in der Existenz zu verharren streben, sondern aus dem Vermögen der äußeren Ursache, verglichen mit dem unsrigen«. (Eth. IV, Prop. 5.) Daher sagt Spinoza: »Zu allen Handlungen, zu welchen wir durch einen Affekt, welcher ein Leiden ist, bestimmt werden, können wir auch ohne denselben durch die Vernunft bestimmt werden«. (Eth. IV, Prop. 59.) Durch die Vernunft zum Handeln bestimmt werden heißt aber nach Spinoza: durch einen Affekt zum Handeln bestimmt werden, der aus dem Wesen des Geistes oder aus der Notwendigkeit

unserer Natur, an sich allein betrachtet, folgt (Eth. IV, Dem. zu Prop. 59); es heißt: durch eine Begierde zum Handeln bestimmt werden, die von adäquaten Ideen herrührt (Schol. zu Prop. 4, Eth. V), oder deren adäquate Ursache wir selbst sind[1]). Denn alle Begierden, durch welche wir bestimmt werden etwas zu tun, können sowohl von adäquaten als von inadäquaten Ideen herrühren (Eth. V, Schol. zu Prop. 4 und Eth. IV Prop. 59). Mithin kann sich der Mensch nur dadurch zum Ewigen emporschwingen, daß sich der Affekt oder die Begierde selbst in den Dienst des Ewigen stellt (Eth. III, Prop. 58); denn: »Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch einen andern entgegengesetzten und stärkeren Affekt« (Eth. IV, Prop. 7). Je mehr unser Streben mit äußeren Ursachen, also den endlichen und vergänglichen Zuständen der Dinge verkettet bleibt, die der wahren Natur des Menschen, das ist seinem ewigen Wesen entgegengesetzt sind, desto mehr müssen wir »wie die von entgegengesetzten Winden aufgeregten Meereswellen dahin und dorthin schwanken, unkundig unseres Verhängnisses und Schicksals« (Schol. zu Prop. 59, Eth. III). Ganz können wir uns aus dieser Verkettung mit äußeren Ursachen nicht befreien. Essentia und existentia actualis fallen nicht zusammen im räumlich-zeitlichen Geschehen der Welt. Woran erkennen wir also, daß wir eine Stufe höher steigen, daß wir der Verwirklichung des ewigen Wesens in uns, welches ja teilweise eo ipso in uns gesetzt ist, näherkommen, daß wir realer oder vollkommener mit Gott vereinigt sind als vorher, daß wir die Forderungen unserer eigenen Natur mehr erfüllen als die Forderungen der gemeinschaftlichen Beschaffenheit der äußeren Dinge?[2]) Die Antwort hierauf kann nur so lauten: *An der*

---

[1]) Eth. III, Def. der Affekte sub 3.

[2]) Eth. IV, Scholion I zu Prop. 37. Vergl. auch Ep. 21 an Blyenbergh.

Freude oder iuneren Glückseligkeit, sofern sie ein adäquater Ausdruck dafür ist, daß wir von einem schöpferischen Willen beseelt sind, der mit der Vernunft, dieser höchsten Macht und vollendetsten Form des menschlichen Selbsterhaltungsstrebens, im innigsten Einklange steht. Mag diese Freude und Glückseligkeit, dieser Wille und Selbsterhaltungstrieb, diese an Kraft und Gehalt alles andere tief in den Schatten stellende Begierde auch noch so sehr am Zeitlichen und Vergänglichen partizipieren, so ist es doch, wie wir klar erkannt haben, unmöglich, daß gleichsam die Wogen des Zeitlichen und Vergänglichen über ihr zusammenschlagen, um sie einer dauernden Vernichtung preiszugeben. Denn das Wesen des Geistes kann nicht vernichtet werden: es ist mit dem conatus suum esse conservandi, der ewigen Gottesmacht, identisch, dem Vernunftwillen, welcher das eigentlich Reale und Positive in allen Erscheinungen ist. Nur deshalb und nur insofern sind wir mit Gott vereinigt, als jener conatus in uns lebendig ist, so daß die Frage nach dem Grade dieser Realität und Vereinigung mit Gott immer nur eine Machtfrage sein kann.

Auch die menschliche Vernunft kann nur als eine bestimmte Form des conatus aufgefaßt werden[1]). Nicht hierdurch also unterscheidet sie sich von den andern Affekten, sondern darin, daß die letzteren sich auf vorübergehende Zustände, rein äußerliche existentielle Verschiedenheiten oder Einstimmigkeiten der Dinge beziehen, also durchaus ephemere, verworrene oder zerfahrene Verhältnisse, von denen es ganz unmöglich ist, eine adäquate Vorstellung zu gewinnen; während sich die aus der Vernunft entspringenden Affekte auf das wahre Wesen der Dinge selbst beziehen. Die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge kann nur aus dem reinen Geiste entspringen, das heißt der Ausdruck einer reinen Tätigkeit sein, während die

[1]) Eth. IV, Dem. zu Prop. 26: Mentis conatus, quo Mens, quatenus ratiocinatur, suum esse conservare conatur, nihil aliud est quam intelligere.

trüben Affekte Leidensformen sind, das heißt ein Ausdruck dafür, daß in ihnen die reine Tätigkeit des conatus teilweise negiert oder auf ein geringes und noch dazu beständig schwankendes Existenzniveau herabgedrückt ist. Die trüben Affekte sind folglich eo ipso ohnmächtiger als die tätigen. Die trüben Affekte stehen zwar auch mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung, aber durch unendlich viele Mittelglieder hindurch, unzählige verworrene Zustände und Verhältnisse. In dem Affekt, der aus der Vernunft entspringt, ist das Selbsterhaltungsstreben des Geistes auf den klarsten und vollendetsten Ausdruck, auf den Höhepunkt der Macht und Wirkungsfähigkeit gebracht. Doch fällt auch hier das Erkenntnisstreben des Geistes mit dem conatus nicht insofern zusammen, als der letztere absolut betrachtet wird, sondern insofern er in der Form einer ewigen Modifikation, einer unendlichen Besonderung gedacht wird. Mit anderen Worten: Die Affekte werden, sobald sie mit dem Gottesgedanken in einen logischen Zusammenhang gebracht werden, sich in ewige Modifikationen oder ewige Wahrheiten eines ewigen und unendlichen Geistes verwandeln müssen. Sie werden auch dann noch durch die Objekte erklärt werden müssen, auf welche sie sich beziehen. Aber sie beziehen sich dann eben nur auf Objekte, die selbst ewige Wahrheiten sind, das heißt: sie beziehen sich auf das Wesen der Körper. Der Geist hat die Macht, die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit zu begreifen, weil es zur Natur der Vernunft gehört, die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit zu begreifen[1]). So ist denn die Vernunft in Wahrheit die Friedensstifterin zwischen Wesenswirklichkeit und Erscheinungswelt. Sie ist der selige Geist, der die Welt durchflutet und nach den ewigen Gesetzen, die seine eigenen spontanen Schöpfungen sind, aus allen Formen, allen Erschei-

[1]) Vgl. Eth. V, Prop. 29 nebst der Dem. und deren Hinweise.

nungsweisen der Welt mit unwiderstehlicher, weil tief im Wesen der Welt selbst begründeter Macht hervorbricht. Es existiert nichts, was nicht als eine solche Vernunftmacht aufgefaßt werden könnte und sollte. *Wir haben alle teil am Ewigen inmitten der Zeitlichkeit.* Die Dinge sub duratione betrachten heißt: sie unter dem Gesichtspunkte der Willkür betrachten, dagegen die Dinge unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachten heißt: sie als absolut notwendig oder als die Folgen einer das Universum durchdringenden Kraft betrachten, in der die höchste Notwendigkeit und die höchste Freiheit *eins* sind. Um die Dinge auf diese Weise zu betrachten, müssen wir selbst schöpferisch tätig sein: wir müssen jene Einheit von Freiheit und Notwendigkeit in uns selbst herstellen, so weit es irgend möglich ist. In dieser Tätigkeit besteht unsere Gemeinschaft mit Gott oder dem Universum. In dieser Gemeinschaft liegt unsere Glückseligkeit, unsere Vollkommenheit. Diese Gemeinschaft ist beides zugleich: in ontologischer Hinsicht ein status praesens und in psychologisch-ethischer Hinsicht ein im Unendlichen liegendes Ideal. Wir können uns diesem Ideal auf keine andere Weise nähern als dadurch, daß wir uns jenen status praesens zu immer klarerem Bewußtsein bringen und so auf der Stufe der Gottes-, der Welt- und Selbsterkenntnis immer höher steigen.

»Da es nichts gibt«, sagt Spinoza, »woraus nicht irgend eine Wirkung erfolgt, und da wir alles dasjenige, was aus einer Idee, die in uns adäquat ist, folgt, klar und bestimmt erkennen, so folgt daraus, daß jeder die Macht hat, sich und seine Affekte, wenn auch nicht absolut, so doch teilweise, klar und deutlich zu erkennen und folglich auch zu bewirken, daß er weniger von ihnen erleide«.

»Darauf hauptsächlich muß daher unser Bemühen gerichtet sein, daß wir jeden Affekt, soviel als möglich, klar und deutlich erkennen, damit so der Geist von dem Affekt aus zum

Denken dessen bestimmt werde, was er klar und deutlich erfaßt, und worin er sich vollständig beruhigt (ut sic Mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare et distincte percipit et in quibus plane acquiescit), und so der Affekt selbst von dem Gedanken der äußeren Ursache losgelöst und mit wahren Gedanken verbunden werde (et veris jungatur cogitationibus). Die Folge hiervon wird sein, daß nicht bloß die Liebe [zu vergänglichen Dingen], der Haß usf. vernichtet werden, sondern auch, daß das Verlangen oder die Begierde, welche gewöhnlich aus einem solchen Affekt entspringen, kein Übermaß haben können (nach Prop. 61, Teil IV)[1])«.

»Es ist nämlich vor allem zu bemerken, daß es ein und dasselbe Verlangen ist, wegen dessen der Mensch sowohl tätig als leidend heißt. Z. B., wenn ich gezeigt habe, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß jeder verlangt, die andern sollen nach s e i n e m Sinne leben, so ist dieses Verlangen bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, ein Leiden, welches Ehrgeiz (ambitio) heißt und sich vom Hochmut (superbia) nicht sehr unterscheidet; bei einem Menschen dagegen, der nach dem Gebot der Vernunft lebt, ist es eine Handlung oder eine Tugend, welche Frömmigkeit (pietas) heißt. Und so sind alle Verlangen oder Begierden nur insofern Leiden, sofern sie aus inadäquaten Ideen entspringen; sie werden aber zu den Tugenden gerechnet, wenn sie von adäquaten Ideen hervorgerufen oder erzeugt werden (excitantur vel generantur). Denn alle Begierden, durch welche wir bestimmt werden etwas zu tun, können sowohl von adäquaten als von inadäquaten Ideen herrühren (siehe Prop. 59, Teil IV)[2])«.

---

[1]) Diese Prop. lautet: Cupiditas, quae ex Ratione oritur, excessum habere nequit.

[2]) Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a Ratione determinari.

»Es kann (um wieder auf das zurückzukommen, wovon ich ausgegangen bin) gegen die Affekte kein vortrefflicheres, in unserer Macht stehendes Heilmittel (remedium) erdacht werden als dieses, welches in der wahren Erkenntnis derselben besteht. Denn es gibt ja kein anderes Vermögen des Geistes als das Denken und das Bilden adäquater Ideen (potentia cogitandi et adaequatas ideas formandi), wie oben (Lehrs. 3, Teil III) gezeigt worden ist«.

Welche tiefe und reiche Menschenkenntnis prägt sich doch in diesen schlichten Worten aus! Freilich muß man sie richtig verstehen und vor allem nicht mit dem Vorurteil an sie herantreten, daß Spinoza in einem öden, gemütslosen, durch Abstraktion und Moral zugleich versäuerten Intellektualismus befangen gewesen sei. In dem Erkennen oder der Begierde, die aus der Vernunft entspringt, entfaltet sich nach Spinozas Lehren der ganze Reichtum der Menschennatur; da erfüllt sich der harmonische und lebendige Zusammenschluß aller ihrer durch die Macht äußerer Verhältnisse, heteronomer Einflüsse und Konvenienzen zwar oft zersplitterten und daher zur Ohnmacht verurteilten, dennoch aber niemals absolut zerstörbaren geistig-sittlichen Anlagen und Kräfte. Wir müßten ewig bleiben, was wir sind, wenn nicht unsere denkende Natur die Keime einer unendlichen Fortentwickelung in sich trüge, die, wenn wir alles in ein Wort zusammfassen wollen, doch wohl im Grunde auf nichts anderes hinausläuft als auf die Goethesche Forderung: das Vergängliche unvergänglich zu machen; was, wiederum nach dem Ausspruch Goethes, nur dadurch geschehen kann, daß wir beides zu schätzen wissen.

Auch der öde und solange fruchtlos geführte Rivalitäts- und Prinzipienstreit zwischen Individualismus und Universalismus kann im Lichte dieser Gedanken seine Versöhnung finden. Sowohl Geschichte wie individuelle Erfahrung bestätigen, daß, um einem vorhin erwähnten Gedanken Spinozas nur eine andere

Wendung zu geben, alle Verlangen und Begierden, die in der Menschenbrust auftauchen, nur insofern ein Leiden, nur insofern schlecht, schädlich oder unsittlich genannt werden, als in ihnen der Kontakt mit dem geistigen Gemeinschaftsleben, dem Gesamt- und Vernunftwillen der Menschheit unterbrochen, teilweise zerstört oder auch vielleicht durch eine nur unermeßliche und daher nicht unmittelbar zu überschauende Zahl von Mittelgliedern hindurch tatsächlich erreichbar ist. Denn wer wollte leugnen, daß der Gesamtwille an Vernunft und sittlichem Gehalt dem Einzelwillen unendlich überlegen ist; wer wollte leugnen, daß er bereits von Natur und auf Grund der normenbildenden sittlichen Kraft, die ihm zukommt, ungleich gewaltiger, ungleich reicher und stabiler ist als der vergängliche Einzelwille; wer wollte leugnen, daß er aus allen diesen Gründen zusammen gewissermaßen ex professo dem Ewigen näher steht? Unmöglich jedoch, ja ein Widerspruch in sich ist, daß der Einzelwille nicht in einem Gesamtwillen eingeschlossen liegt; daß folglich der Kontakt des Einzelnen mit der Gesamtheit absolut zerstört werden könnte; daß überhaupt keine Verbindungsfäden zwischen beiden hin- und herüberführen. Wie nach der Lehre Spinozas der Gemeinschaftszusammenhang des Menschen mit Gott, so bleibt also auch das Verhältnis zwischen dem Einzelwillen und dem Gesamtwillen lediglich eine Machtfrage. Es ist tatsächlich ein und dasselbe Verlangen, ein und derselbe Wille, wegen dessen der Menschengeist sowohl ein Einzelwille wie die Darstellung eines Gesamtwillens genannt werden kann. Trotzdem verliert der Antagonismus beider nichts an *realer* Bedeutung, da ja jene Identität keine abstrakte, formale Gleichsetzung bedeutet, sondern durch den selbsttätigen, persönlichen Einsatz lebendiger Kräfte, durch die siegreiche Durchbrechung und Hinwegräumung sich ewig neu auftürmender Hindernisse und Schranken immer wieder erkämpft, immer wieder von neuem verteidigt

und behauptet werden muß. »Die erscheinende Welt«, sagt Hotho, der feinsinnige Verfasser der »Vorstudien für Leben und Kunst«, »wohin wir auch schauen mögen, in jedem Bezirke des Daseins, in Handlungen, Charakteren und Begebnissen, in Entwurf, Ausführung, Schwäche und Energie, in Vordringen und Entsagen, dies ganze durcheinandertreibende Weltleben zerfällt überall zu abgeschlossenen Gebieten und durchkreuzt sich in streitenden Zwecken und widerstrebenden Verhältnissen. Da ist kein Zustand, dem sich fest zu erhalten die ursprüngliche Gewalt gegeben wäre. Denn alles Weltliche hat seine Schranken, und das Schicksal des Endlichen ist es, daß es untergehe. Wie sollte zum Ewigen hindurchzudringen sein, wenn die zeitlich eingehegten Weltgestalten auf unwandelbare Festigkeit Anspruch machen dürften, und woher möchte in der Tragik die schmerzlösende Ruhe ihrer Gerechtigkeit, in der Komik ihre aus innerster Tiefe hervorsprudelnde Lust zu entnehmen sein, wenn es nicht wirklich so mit dem Lose der Welt bestellt wäre? Den tagesfrohen Griechen freilich erschienen die besondern Mächte im Leben der Natur wie im menschlichen Empfinden und Wirken unvergänglich und göttlich, und solange sich nur jede dieser Mächte ihrer Gewalt nicht zur Störung der allgemeinen Harmonie der Götter und Sterblichen überhob, zwang sie keine höhere Notwendigkeit in ihre Grenzen zurück, und der Blitz des Geschicks schlug in diese Gipfel nicht zertrümmernd ein. Uns aber hat sich der wirklichkeitshelle Götterkreis zur innersten Geistigkeit eines ewig wahren Gottes zusammengezogen, und wenn dieser sich auch zum Reichtum von allem was da ist auftut, und sein eigenes Wesen bis in die letzten Enden des Irdischen hineintreibt, so bricht er dennoch eben so sehr jede Schranke darnieder, und *in diesem Triumphe allein erhält er das Vollgefühl seiner eigenen Unendlichkeit«* [1]).

[1]) Hotho, Vorstudien für Leben und Kunst. Stuttg. u. Tübing. 1835, S. 404 f.

10. Die imaginären Attribute. Was ist der Spinozismus?

Spinoza kennt kein »Ding an sich« im kantischen Sinne des Wortes und hat somit eine Klippe vermieden, an welcher später der Kritizismus gescheitert ist. »Unabhängig von unserer vorstellenden Tätigkeit«, sagt Wundt, »gibt es keine Objekte. Wir können voraussetzen, daß es Gegenstände gebe, die in diesem oder jenem Moment nicht von uns vorgestellt werden, ja die vielleicht in kein vorstellbares Bewußtsein eingehen. Aber in die Voraussetzung solcher Gegenstände müssen wir unvermeidlich die Eigenschaft, mögliche Vorstellungsobjekte zu sein, aufnehmen. Ein Gegenstand, welchem das Merkmal vorstellbar zu sein nicht zukäme, wäre ein Messer ohne Griff und Klinge, ein Ding, welches kein Ding ist, ein Begriff, den wir ungefähr mit derselben souveränen Willkür bilden können, mit der es uns freisteht, die Fiktion eines Begriffs ohne Merkmale zu bilden. Wo die Begriffe selbst nicht mehr möglich sind, da erweckt die Freiheit, mit der wir über die Verbindung der sprachlichen Zeichen derselben verfügen, immer noch gelegentlich den Schein, als wenn bei solchen inhaltsleeren Wortbildungen etwas gedacht würde. In Wahrheit kann sich unter einem Objekt, welches keine Vorstellung ist, und welches nie auch nur vorstellbar werden könnte, niemand etwas denken. Es ist vollständig äquivalent einem Ding, welches aufgehört hat ein Ding zu sein. Genau ebenso verhält es sich aber mit einer Vorstellung, aus welcher wir das Merkmal des Objekts hinwegnehmen.« Ferner: »Es ist, sobald man einmal Objekt und Vorstellung als ursprünglich verschiedene Tatsachen in der Welt des Wirklichen angenommen hat, schlechterdings gar keine Möglichkeit vorhanden, aus der einen zur anderen hinüberzugelangen, obgleich doch unser fortwährendes Beziehen der Vorstellungen auf die Objekte und der

Objekte auf unsere Vorstellungen dazu immer wieder herausfordert. Das definitive Eingeständnis dieses Unvermögens, zwischen beiden Tatsachen, jener völlig bekannten der Vorstellung und dieser völlig unbekannten eines Objekts unserer Vorstellungen, eine Beziehung zu finden, besteht in der Fiktion eines »Dinges an sich«. Der objektslosen Vorstellung steht dieser Begriff eines Objektes, welches niemals zur Vorstellung werden kann, als die notwendige Ergänzung gegenüber. Aber die Unnatur beider Begriffe dokumentiert sich nun auf das handgreiflichste darin, daß die objektlose Vorstellung und das nicht vorstellbare Objekt gleichwohl aufeinander bezogen werden, indem die Vorstellung zwar völlig von dem Dinge verschieden sein, aber dennoch auf dasselbe hinweisen soll. Worauf stützt man die Annahme eines solchen Hinweises? Auf nichts anderes als eben darauf, daß das Merkmal Objekt zu sein der Vorstellung ursprünglich zukommt. Unversehens fällt also hier die reflexionsmäßige Auffassung in den naiven Standpunkt zurück. Behält sie nun dabei auch noch gar die von ihr gewonnenen Unterscheidungen bei, so verwandelt sich das Ding an sich in die Ursache unserer Vorstellungen. Eine bedenklichere Vermengung völlig unvereinbarer Gesichtspunkte hat die Geschichte des menschlichen Denkens kaum erlebt[1])«.

Hiermit ist meines Erachtens die kantische Lehre vom »Dinge an sich« für immer gerichtet. Wie aber verhält es sich mit Spinoza? Ist die Substanz Spinozas im Grunde nicht ebenfalls solch ein »Ding an sich«, solch eine intelligible Welt, ein Noumenon, das hinter den Erscheinungen, nicht aber in den Erscheinungen waltet, ein unbekanntes X, das, unfähig in ein vorstellendes Bewußtsein einzugehen, völlig isoliert dasteht und daher schließlich nur ein asylum ignorantiae bedeutet? Ich glaube nachgewiesen zu haben, daß die Substanz Spinozas dieses nicht ist. Dennoch werden wir sagen

[1]) Wundt, System der Philosophie. 1. Aufl., S. 93 ff.

müssen: In einem Punkte findet jene absprechende Kritik auch auf Spinoza Anwendung, nämlich in Hinsicht auf seine Lehre von den unendlich vielen Attributen, die, abgesehen von den Attributen des »unendlichen Denkens« und der »unendlichen Ausdehnung«, in der Tat nur als völlig imaginäre Daseinsformen der Substanz angesehen werden können, eben dadurch aber dieses »ens realissimum« selbst in einem höchst bedenklichen Lichte erscheinen lassen. Kein Zweifel: Würde diese Lehre von den unendlich vielen Attributen mit den Prinzipien des spinozischen Systems so eng verbunden sein, daß jeder Verzicht auf sie ohne Zerstörung dieser Prinzipien unmöglich wäre, so stände es schlimm mit dem Spinozismus. Doch ist dem nicht so, wie bereits Friedrichs ausführlich dargelegt hat. Spinoza brauchte die unendlich vielen Attribute nicht und hätte sich mit den zwei bekannten völlig genügen lassen können. Was er fürchtete, daß nämlich die Vollkommenheit der Substanz durch die Zahl 2 bedroht sein könnte, trifft in Wahrheit nicht zu. Da die bekannten beiden Attribute kontradiktorische Gegensätze sind, so müssen mit der Zweizahl in diesem Fall alle Möglichkeiten erschöpft erscheinen. Mithin kann, wie Friedrichs bemerkt hat, von einem Mangel, der durch die endliche Anzahl etwa gegeben sein sollte, gar keine Rede sein. Vielmehr ist klar, »daß eine dritte Daseinsweise C, die etwa als Attribut angesehen werden könnte, notwendig in das Gebiet von A oder B hineinfallen oder eine besondere Art des einen oder des anderen sein müßte. Eine besondere Art eines Attributes — darunter aber kann nach Spinoza nichts anderes verstanden werden als eine Modifikation desselben, wie z. B. der intellectus infinitus eine solche der Cogitatio ist. Mithin würde wirklich dieses Dritte, C, das Wesen der Substanz determinieren, also kein Attribut sein, was zu beweisen war«. Hiermit soll keineswegs der Anspruch erhoben werden, einen wirklich apodiktischen Beweis für die Zwei-

zahl der Attribute erbracht zu haben. Ein wirklicher Beweis, der sich auf rein logische Gründe stützt, kann für die Zweizahl der Attribute überhaupt nicht erbracht werden, da für die Zahl und Art der Attribute letzten Grundes nur empirische Tatsachen entscheidend sein können.

»Unter Attribut«, sagt Spinoza, »verstehe ich das an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt«. Damit wollte er nicht sagen, daß die Attribute Erscheinungsweisen der Substanz sind, hinter denen sich diese letztere selbst als ein unbekanntes X, ein Noumenon im kantischen Sinne des Wortes, verbirgt, sondern er wollte sagen, daß sich das wahre Wesen der Substanz nur mit dem Intellekt, d. h. begrifflich erkennen läßt und mit ihren absoluten Existenzformen, den Attributen, eins ist. Beide Attribute, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, sind die Substanz selbst, jedes auf besondere, von der anderen völlig verschiedene Weise. Eben darum sind beide Attribute dem Wesen nach völlig identisch; denn beide sind causa sui, unendlich, unteilbar, absolut einfach, ewig usw. Wie die unendlich vielen Modi, zu denen auch der Mensch gehört, in zwei verschiedenen Daseinsformen existieren, einmal als Geister und zugleich auch als Körper, beide aber, ontologisch betrachtet, eins und dasselbe sind, so existiert auch Gott oder das absolut unendliche Wesen, dessen Inhalt das unendliche Universum ist, in zwei absolut verschiedenen, aber doch völlig wesensgleichen Daseinsweisen — dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung.

Da die Wesensidentität beider Attribute fest steht, so ist der Forderung, zwischen Subjekt und Objekt, Denkendem und Gedachtem eine ontologische Vermittelung herzustellen, prinzipiell Genüge geleistet. Das schließt nicht aus, daß sie im Hinblick auf die von der menschlichen Erkenntnis im einzelnen zu erfüllenden Aufgaben ein zwar im Unendlichen liegendes,

trotzdem aber absolut notwendiges Ideal bleibt. Genüge geleistet ist auch der Forderung, nicht einem Reflexionsmerkmal allein (dem Denken oder der Ausdehnung) den Charakter einer ursprünglichen Realität zuzugestehen, wie es der objektive Realismus tut, »der alles in Objekte zerlegt, und dem daher das denkende Subjekt selbst zu einem dieser Objekte wird, und der subjektive Idealismus, der nur das denkende Subjekt gelten läßt, so daß ihm die Objekte zu bloßen Denkhandlungen dieses Subjektes werden[1])«. Die Philosophie Spinozas ist in diesem Sinne weder objektiver Realismus noch subjektiver Idealismus; ebensowenig aber ist sie eine Verbindung dieser Standpunkte in der Form eines Transzendentalismus, wenn man diesen Begriff in der Bedeutung nimmt, die ihm Wundt an der angeführten Stelle beilegt. »Die transzendentale Erkenntnislehre ist nämlich objektiver Realismus, insofern sie ein unabhängig von der Vorstellung existierendes Ding annimmt; und sie ist subjektiver Idealismus, da sie alles Erkennen nicht auf dieses Ding, sondern lediglich auf die Vorstellungen von Objekten als die Erscheinungswelt des Subjektes bezieht. In ihren Begriffskonstruktionen nimmt sie daher auch ganz den Weg des subjektiven Idealismus. Nur so viel hat sie von den Voraussetzungen des objektiven Realismus beibehalten, um alles Wissen, welches auf diesem Wege subjektiver Begriffsbildung hervorgebracht wird, in ein fragwürdiges zu verwandeln, da dasselbe nie auf die unbekannten wirklichen Dinge, sondern bloß auf die Erscheinungswelt des denkenden Subjektes sich beziehen kann«.

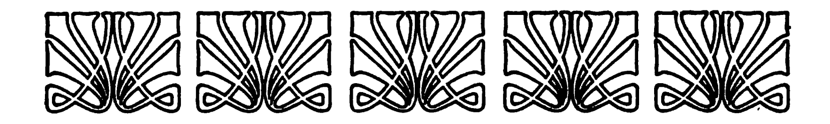
Was ist also der Spinozismus? Soll das Kind durchaus einen Namen haben, so werden wir ihn vielleicht am besten unter gleichzeitiger Berücksichtigung der verschiedenen, in ihm mehr oder weniger zu einer Einheit verschmolzenen erkennt-

[1]) Vgl. Wundt, a. a. O. S. 96f.

nistheoretischen Elemente als einen naturalistisch-panlogistischen Pantheismus auf indeterministischer Grundlage ansprechen dürfen.

Pantheismus ist das System Spinozas, weil Gott, das heißt der Weltgrund oder die Substanz, dem Weltgeschehen immanent gedacht werden muß. Naturalistisch ist es, weil sich dieses Weltgeschehen im einzelnen in der Form einer mechanischen Naturkausalität abspielt, die nicht bloß für die materiellen, sondern, caeteris paribus, auch für die geistigen Vorgänge maßgebend bleibt. Panlogistisch muß es insofern genannt werden, als das ganze Weltgeschehen im Hinblick auf seinen Zusammenhang und seine Einheit in Gott als der Ausdruck einer ewigen Vernunftmacht und Vernunftgesetzlichkeit aufgefaßt werden muß, die mit dem absoluten Wirken Gottes identisch ist. Da dieses Wirken Gottes absolut frei oder ursachlos, das heißt keinem Zwange, keinerlei Beschränkung (Determination) von außen unterworfen ist, sondern dem Prinzip einer inneren freien Notwendigkeit folgt, so werden wir von einer indeterministischen Grundlage sprechen müssen, in welcher der Pantheismus Spinozas sowohl metaphysisch wie erkenntnistheoretisch seinen letzten Abschluß findet. Der Begriff des Gesetzlosen oder des Unbestimmten (im logischen Sinne) darf freilich mit dem Worte indeterministisch nicht verbunden werden. Zugleich bringt die Doppelstellung, die in diesem Systeme der Kausalbegriff einnimmt, es mit sich, daß der Weltanschauung Spinozas teilsweise ein rationalistischer, teilweise ein energetischer bezw. voluntaristischer Charakter aufgeprägt ist, dem in dem Bestreben, eine Verbindung dieser heterogenen Elemente herbeizuführen, auch mystische Wesenszüge keineswegs fremd geblieben sind.





Namen- und Sachregister.

Ein Sternchen verweist auf die Anmerkungen.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

N.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.





